نمبر داخلہ ۲۳۴۳۵

تاریخ داخلہ

نام کتاب التلویح والتوضیح

فن کتاب اصول فقہ

نمبر کتاب در فن مذکور ۲۶۳

79
S2
S1A

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع
الكتاب الجليل اعني

التلويح والتوضيح

سنة ١٩٢٧ع ١٣٤٦هـ

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب رح
التي اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة

التصريح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة الشهيرة

دار الاشاعة والتدريس بديوبند من بمبئي فاسهما بربو

جيد برقي پريس نيلهاران دهلي مين طبع هوئي

دارالاشاعت

کی

علمی خدمات

الحمدللہ کہ یہ خالص اسلامی مذہبی کتب خانہ نہایت حُسن معاملہ اور دیانتداری کیساتھ اٹھارہ برس سے علم اور اہل علم کی خدمت میں مشغول ہے جس کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کر چکا ہے۔ تاہم جو حضرات ابتک واقف نہیں اُن کی خدمت میں عموماً اور مہتمم صاحبان و مدرسین مدارس اسلامیہ کی خدمت میں خصوصاً عرض ہے کہ اس کتبخانہ میں اکثر مطابع کی مطبوعہ اور عربی۔ فارسی۔ اردو۔ درسی اور غیر درسی کتابیں نیز قرآن مجید کافی مقدار میں موجود ہیں ایک مرتبہ طلب فرماکر تجربہ کریں انشاءاللہ تعالےٰ نہایت کفایت اور خیر خواہی کو ملحوظ رکھ کر کتابیں روانہ کیجائینگی

ملنے کا پتہ

(مولوی) محمد شفیع ناظم

دارالاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور

(یوپی)

مقدمة من الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ولا سيما على سيدنا محمد المجتبى ومن اهدى اهتدى اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي خادم الطلبة بدار العلوم الديوبندية غفر له ولوالديه - انه لا يخفى على من تصدى لعلم الاصول وفتش عن الكتب المصنفة في هذا الفن ان التنقيح من شروح التوضيح اجود كتاب في هذا الباب حيث استوعب المسائل وقنع المعتر والسائل الا ان مخدرات مضامينها السنية كانت محجبة تحت الاستار بحيث لا تدركه الابصار بل الافكار - فقام جمع من حزب الله تعالى من العلماء الراسخين سلفاً وخلفاً وعجماً وعرباً لفتح مغلقاته وكشف معضلاته - فجاؤا بحمد الله ما بين اطول واخصر واكمل واقصر - وقد عد منها في كشف الظنون اثنين وعشرين حواشي مستقلة كاملة وكان حاشية مولانا عبد الحكيم نور الله مرقده اوسعها حجماً واجودها بياناً واوضحها تبياناً واتمها تفصيلاً واكملها تحقيقاً وتاويلاً فاردت ان ادشي حاشية الكتاب بطرازها والوريه حقيقتها ومجازها واقوى دعاويه بدلائل اعجازها الا ان هذه الحاشية لم يقدر المصنف رح على اتمامها وتوفي قبل ختامها فقام لتكميله الاديب الاريب واللبيب ابن اللبيب مولانا عبد الله المعروف باللبيب فاوصلها الى المقدمات الاربعة - فجاء بحمد الله كما تروق النواظر وتلذ الخواطر الا ان هذه الدرة قد كادت تذهب درج الضب من حوادث الايام وتبيحها اللئام على الكرام فمن الله تعالى علينا بان اظفرنا بنسخة منها ثم ساق ارادتنا الى طباعتها واشاعتها بيد وانها كانت مملوة من اغلاط النساخ بحيث لا يكاد يخلو سطر منه من اغلاط فاحشة فصرفت جهدي في تصحيحها بقدر ما تيسر لي مع ضيق البال من الحوادث والنوازل وهجوم الافكار والمشاغل حتى جاءت بحمد الله تعالى بحيث يستفاد منها المطالب وان استشكل صحة بعض الالفاظ فاني ما غيرت من اصل النسخة شيئاً من الالفاظ ما لم يظهر خطاؤه ظهور الشمس في رابعة النهار وما سوى ذلك فتركته على ما كان بالاصل المنقول عنه ليفيد من اطلع على نسخة صحيحة منها وكان متن التوضيح والتلويح ايضاً من زمن قديم عرضة لاغلاط الكتاب بحيث لا تكاد توجد منها نسخة صحيحة في اقطار الهند فجمعت من نسخها القديمة والجديدة والمطبوعة والقلمية شيئاً كثيراً ثم بذلت في تصحيحها مالاً عزيزاً وزمناً كثيراً فجاء بحمد الله تعالى بحيث اطمئنت بها الانظار والقلوب وما مسها من لغوب وما ابرئ نفسي من الزلات والعيوب وها هو بمرأى عين منك فان اطلعت منها على خطاء فلا تلمز بالالقاب بل تخلق باخلاق الشارع الكريم الوهاب وقد اضفت اليها في مقدمتها ترجمة المولف العلام والشارح الهمام والمحشي البارع المقدام ماخوذاً من كشف الظنون والفوائد البهية وبلوغ الادب وامثاله من كتب السيرة والرجال

ترجمة المؤلف العلام

قال الكفوي الرومي في كتاب اعلام الاخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار هو صدر الشريعة الاصغر عبيد الله ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة الاكبر احمد ابن جمال الدين عبيد الله المحبوبي صاحب شرح الوقاية المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة وهو الامام المتفق عليه والمختلف اليه حافظ قوانين الشريعة ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع والاصول عالم المعقول فقيه اصولي خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي اديب نظار متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم يضرب به المثل غذي بالعلم والادب وارث المجد عن اب فاب نشا في حجر الفضل ونال العلى وحمل على اكتاف الفقهاء كفل به درباه جده في صباه فسعد بجده والتحق جده حتى صار محرز اقصب السبق في الفروع والاصول اخذ العلم عن جده تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة عن ابيه صدر الشريعة عن ابيه جمال الدين المحبوبي عن الشيخ الامام المفتي امام زاده عن عماد الدين عن ابيه شمس الائمة الزرنجري عن شمس الائمة السرخسي عن شمس الائمة الحلواني عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد ابن الفضل عن السندموني عن ابي عبد الله ابن ابي حفص الكبير عن ابيه عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى اجمعين - وكان ذا عناية بتقييد نفائس جده وجمع فوائده شرح كتاب الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة وهو احسن شروحه واختصر الوقاية وسماه النقاية والف في الاصول متناً لطيفاً سماه

التنقيح ثم صنف سرحا لفنيا سماه التوضيح وله المقدمات الاربعة وتعديل العلوم والشروط والمحاضر. مات سنة سبع واربعين وسبع مائة (۷۴۷ھ) ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في شرع آباد بخارا واما جده ابو ابيه تاج الشريعة وابو والدته برهان الدين فانهما ماتا في كرمان ودفنا فيه كذا ذكره عبد الباقي الخطيب بالمدينة المنورة الذي يرفع نسبه الى قاضي خان وتفقه عليه حافظ الحق والدين ابو طاهر محمد ابن محمد ابن الحسن بن علي الطاهري واخذ الفقه عنه صاحب فصل الخطاب محمد بن محمد البخاري الشهير بخواجه پارسا. انتهى كلام الكفوي وسرد في تعاليق الانوار على الدر المختار نقلا عن السيد المرتضى الحسيني الى ان انتهى الى سيدنا عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه

ترجمة الشارح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الامام العلامة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعي المذهب قاله ابن حجر ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح العضد وشرح التلخيص مطول. وآخر مختصر شرح القسم الثالث من المفتاح. التلويح على التنقيح في اصول الفقه شرح العقائد. المقاصد في الكلام سرطه. شرح الشمسية في المنطق شرح تصريف العزي. الارشاد في النحو حاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة العلوم بالمشرق مات بسمرقند سنة احدى وثمانين وسبعمائة كذا ذكره السيوطي في الطبقات الاجاء والنحاة صفحة ۲۹۱ وذكر في التاج انه اخذ العلم عن العضد وامثاله من اكابر اهل العلم وكانت طبقته فائقة في العلوم فاشتهر ذكره ورحل اليه الطلبة من بلاد قاصية واخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشرة سنة ومن ابياته

طويت باحراز العلوم وبيلها ❊ رداء شبابي والجنون فنون
وحين تعاطيت الفنون نيلها ❊ تبين لي ان الفنون جنون

وكان متفردا في العلوم في القران الثامن وسار السائرون بمصنفاته الى سائر البلدان النائية والامصار القاصية في حياته وتنافس اليه الناس في التحصيل واتصل الى السلطان الشهير تيمور لنگ وكان عنده بمكانة وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في ان الانتقام سبب الغضب ام الغضب سبب الانتقام فكان العلامة قائلا بالاول والثاني بالثاني وكان الشيخ ابو منصور الكازروني حكما بينهما فرجح قول السيد الشريف فاغتم العلامة لذلك غما شديدا حتى قيل انه كان سبب موته ومات رحمه الله سنة ۷۹۲ھ كذا ذكره في التاج والله تعالى اعلم

ترجمة المحشي الهمام

قال مولانا السيد غلام علي آزاد البلگرامي الهندي المعروف بحسان الهند في سبحة المرجان في هندوستان الملا عبد الحكيم السيالكوتي رحمه الله تعالى تولاه العلماء الفضائح والبدر التم في الشهب الثاقبة والفضائح جمع الفضائي نسبة الى الفضاء معرب پنجاب بالبار الفارسية وهو ملك وسيع في الجانب الغربي من دهلي وعبارة عن صوبتين لاهور وملتان مولد الملا ونشاه سيالكوت بكسر السين المهملة وبالتحتانية والالف وسكون اللام وضم الكاف وسكون الواو وآخرها فوقانية بلدة من توابع لاهور وزيله في صغره ان سن التمييز تلمذ للملا كمال الدين الكشميري نزيل سيالكوت الذي كان استاذا للمحدث السهندي قدس سره وفي مدة قليلة ابدر هلاله وبلغ النصاب ماله وكان في عهد السلطان جهانگير يشتغل بافادة العلوم في مصره معتنيا بادارة الجمهور من عصره ولما جلس السلطان شاهجهان بن جهانگير على السرير وتصدى لترويج العلم والعلماء والتجار جارا كلامه اداء الى سدة السلطنة العليا وخصه السلطان بالاكرامات والانعامات الجلى ووزنه مرتين في الميزان وسلم له اجاره في الوزان وهو في كل مرة ستة الاف من الترباني وايضا انعم عليه قرى متعددة بها كان يعيش في النعم الوافية ويصرف الاوقات في التدريس والتصانيف العالية حتى توفي في الثامن عشر من شهر ربيع الاول سنة سبع وستين والف ودفن بسيالكوت وله تصانيف غراء دائرة في ايام رائجة في ديار العرب والعجم وهي حاشية لتفسير البيضاوي وحاشية مقدمات التلويح وحاشية المطول وحاشية شرح المواقف وحاشية شرح المختصر للتفتازاني وحاشية شرح الاشارات للدواني وحاشية على حاشية الخيالي وحاشية شرح الشمسية لها حاشية على حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية وحاشية شرح المطالع والتلويح في اثبات الواجب للدواني والحواشي على حواشي شرح حكمة العين والحواشي على حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي والحواشي على حواشي مراح الارواح

(سبحة المرجان ص۴۶)

احوج الناس الى تحمد الشفيع
العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له في شوال سنة ۱۳۴۱ھ

فهرست الجزء الاول من التوضيح والتلويح

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۳	البسملة والحمدلة	۱۵۴	منها المفرد المحلى باللام	۲۴۱	مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى
۲۲	التعريف الحقيقى والاسمى	۱۵۴	منها النكرة فى موضع النفى	۲۵۵	مسئلة لا بد للمجاز من قرينة
۲۴	شرط التعريف الطرد والعكس	۱۵۶	منها النكرة الموصوفة لصفة عامة	۲۶۲	مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معاً
۲۷	تعريف علم الفقه	۱۶۰	قاعدة النكرة اذا اعيدت نكرة	۲۶۷	فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف
۳۱	تعريف الحكم	۱۶۳	منها اى	۲۷۰	حروف المعانى
۵۳	اصول الفقه	۱۶۷	منها من	"	الواو لمطلق العطف
۵۴	تعريف علم اصول الفقه	۱۶۹	منها ما	۲۸۲	الفاء للتعقيب
۵۹	موضوع علم اصول الفقه	۱۷۰	منها كل وجميع	۲۸۴	ثم للترتيب مع التراخى
۷۲	القسم الاول من الكتاب فى الادلة الشرعية وهى اربعة اركان	۱۷۵	مسئلة حكاية الفعل لا تعم	۲۸۸	لكن للاستدراك
۷۳	الركن الاول فى الكتاب وفيه بيان	۱۷۶	مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سوال او حادثة	"	بل للاعراض عما قبله
۷۷	تعريف القرآن	۱۷۸	فصل فى حكم المطلق	۲۹۲	او لاحد الشيئين
۸۱	الباب الاول من البابين فى افادة الكتاب المعنى	۱۸۵	فصل فى حكم المشترك	۳۰۳	حتى للغاية
۸۲	الباب الثانى فى افادة الكتاب الحكم الشرعى	۱۹۳	التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول	۳۰۸	حروف الجر
۸۲	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى اربع تقسيمات	۲۰۱	كل واحد من الحقيقة والمجاز اما صريح او كناية	"	الباء للالصاق والاستعانة
۸۸	التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى	۲۰۱	الكناية عند علماء البيان	۳۱۱	على للاستعلاء
۸۸	تعريف المشترك والعام والخاص	۲۰۴	الحقيقة والمجاز اما فى المفرد واما فى الجملة	۳۲	الى للانتهاء
۹۶	فصل فى حكم الخاص	۲۰۵	فصل فى انواع علاقات المجاز	۳۱۹	فى للظرف
۱۰۸	فصل فى حكم العام	۲۲۸	السماع انما يعتبر فى انواع العلاقات لا فى افرادها	۳۲۳	اسماء الظروف
۱۱۷	فصل قصر العام على بعض ما تناوله	۲۲۹	مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة	۳۲۴	مع للمقارنة
۱۳۴	فصل فى الفاظ العام	۲۳۶	الاستعارة اصلية والتبعية	"	قبل للتقديم
۱۳۶	منها الجمع المعرف باللام	۲۳۹	مسئلة لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية	"	بعد للتاخير
				"	عند للحضرة

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۵	کلمات الشرط	۳۸۸	منہ تخصیص الشئ باسمہ	۴۵۶	الاداء کامل وقاصر وشبیہ بالقضاء
"	ان للشرط	۳۹۰	منہ تخصیص الشئ بالوصف	"	القضاء بمثل المعقول وبمثل الغیر المعقول
"	اذا عند الکوفیین للظرف	۳۹۶	منہ التعلیق بالشرط	۴۷۰	امثلۃ الاداء الکامل
۳۲۸	متی للظرف	۴۰۴	الباب الثانی فی افادۃ اللفظ الحکم الشرعی	۴۷۴	امثلۃ الاداء القاصر
۳۲۹	وکیف سؤال عن الحال	۴۰۵	اخبار الشرع اکد	۴۷۲	القضاء الذی یشبہ الاداء
۳۳۲	فصل فی الصریح والکنایۃ	۴۰۶	المعتبر من الانشاء الامر والنہی	۴۷۳	امثلۃ القضاء الشبیہ الاداء
۳۳۸	التقسیم الثالث فی ظہور المعنی وخفائہ	۴۰۸	الامر حقیقۃ فی ہذا القول	"	فصل فی مسائل الحجر والقدر
۳۳۹	الظاہر والنص والمفسر والمحکم	۴۱۳	الامر القولی کاف فی الایجاب	۴۷۶	الحسن والقبح عند الاشعری
۳۴۳	الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ	۴۱۷	المعانی المختلفۃ للامر	۴۸۴	المقدمۃ الاولی
۳۵۰	مسئلۃ قیل الدلیل لا یفید التیقن	۴۲۷	مسئلۃ اختلف القائلون بان الامر للوجوب فی موجب الامر بالنہی بعد حظرہ	۴۸۶	المقدمۃ الثانیۃ
۳۵۳	التقسیم الرابع فی کیفیۃ دلالۃ اللفظ علی المعنی			۴۹۴	المقدمۃ الثالثۃ
۳۵۴	الدال بعبارتہ والدال باشارتہ والدال باقتضائہ والدال بدلالتہ	۴۲۸	مسئلۃ اذا ورد الامر الاباحۃ او الندب	۵۱۰	المقدمۃ الرابعۃ
		۴۳۶	فصل الامر المطلق	۵۲۴	الحسن والقبح عند بعض اصحابنا والمعتزلۃ
۳۸۷	فصل مفہوم المخالفۃ	۴۴۶	فصل الاتیان بالمامور اداء وقضاء	۵۲۷	الحکم بالحسن والقبح

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع

الكتاب الجليل اعني

التلويح والتوضيح

سنة ١٣٢٦ھ سنة ١٩٢٧ع

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب

التي اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة

التصريح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة المسماة

دار الاشاعة لطبع الكتب النافعة من مضافات كراتشي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع
الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقد من
مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الامراء على
اقتفاء آثارها قياسا ساطعا جاجا حتى صادفت بحار العلوم والهداية تتلاطم
امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من
ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا
محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه سراجا منيرا
ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم
فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تشريف ساحته كرامة

الاستصحاب الاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتلسم في احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب غصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا يدعو الى تشفاء اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من دفع مضار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة

تهوى اليه اكباد اهاليه عليه العقول وجاثية بين يديه ورغبات مستوفقة المطايا
لدية مقتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار
اسراره عن اللآلي بالاصداف الاخل انامل الانظار عقد معضلاته +
ولا يفتح بنات البيان ابواب مغلقاته فلطّ انفه بعدُ تحت حجب الالفاظ
مستورة + وخرائده في خيام الاستار مقصورة + ترى حواليها هماً مستشرفة
الاعناق + ودون الوصول اليها اعيناً ساهرة الاحداق + فامرّ بلسان
الالهام + لاكوهم من الاوهام + ان اخوض في لجج فوائده + واغوص على غرر
فرائده + وانشر طويات رموزه + واظهر مخفيات كنوزه + وسهل مسالك
شعابه + واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشرحاً + ويزيل المشرح
بياناً ووضوحاً + فطفقت اقتحم موارد السهو في ظلم الدياجر + واحتمل مكابد
الفكر في ظلماء الهواجر + راكباً كل صعب ذلولاً + لاقتناص شوارد الاصول
اوناً + فاعلاً له الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول + حتى استولينا
على الغاية القصوى من اسرار الكتاب + وامطت عن وجوه خرائده قناع
الارتياب + ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح
مشتملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده + وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير
فوائده مع تنقيح ما اثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط

المرام في ضمن تقريرات تنفرج لورودها اصداف الاذان وتحقيقات

تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان

وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما استهر

من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر عن النكت اللطيفة

ويستجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه نوار التوفيق ما اودعت

هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهرون علماء

الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين

مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب

والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتائيد والملهم لافاضة الاصابة

والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من المستكن في

متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة للحال

على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله

تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث

كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه

بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية

كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء احد

الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على

الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعلى الكتاب

التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا الله تعالى اولا وثانيا

٥

بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في الشرح المقرر وقع على المهم صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله سبحانه وتعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه الثاني من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيجري على القسمين تاسيسا بالسوا المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم

ان الحمد لله رب العلمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالوهية
في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا
على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم
الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا
باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض
عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق
تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال
المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا او غيره لا تقارن الابتداء
بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم
الله تعالى ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ
في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة
فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد عازما عليه
ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل
من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع
بينهما **قوله** وعلى افضل رسله محمد واله مصليا لما كان اجل النعم
الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في
دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صار الدعاء
له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي

والاظهر ان الحمد حصل الشروع في اول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التعلية الا ان يعتبر الابتداء ممتدا ويجعل الابتداء

التوضيح

البقية ملك مجليا ومصليا - وبعد فالعبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرائع عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جلده وانجح جلده يقول لما وفقني الله بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته واقيح معضلاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بالنظر لها لا يحل له النظر في ذلك الكتاب اعلم اني لما سودت كتاب التنقيح وساعدني بعض الاصحاب

الاستاخه ومباحثت وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وتبين من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر هنا لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا

عليه السلام على ما في النسخة المقروة على المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كو

افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق

من كل وب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق واما مصلي فهو

الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها اما شا

بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانهما

تكون ضمنا وتبعا شولا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما

في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة

من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية

السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصابا ولا ثانيا على

الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل

كالفضلى والافاضل فلانه ظرف بمعنى قبل وهو منصرف ولا وصفية

له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته

عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول

اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده فيما يهام

اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقني الله تعالى التوفيق جعل الاسباب

مترافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف

والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله**

ونفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت

الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبالة التمام

على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتقريرات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد تدقيقا فامضته لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميتك هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

الاحتجاب عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دابة قدماء المشائين من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق **قوله** لم يسبقني الى مثله مصرعه تشبقت العالمين الى المعالي **قوله** لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسانها العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب بجواب لما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال الغاية بتميزه فان قلت لما للثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه

للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام
مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته
بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب
واقتباس لطيف الى بالضمير قبل لذكره لانه على حضور ذكر الله تعالى
فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان
الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره تعم
ولا يذهب الوهم الى غيره تعالى اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء
والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح
نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه
ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل
الذكر وان لم يبتدء لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة
ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك ومن عبر

اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره فى
الذهن فان ذكر
الله تعالى كيف
لا يكون فى الذهن

في شمس العلوم المجرة بفتح الميم نقيض المذرة وفي الديوان وكسرها ايضا لكن في المغرب انها بفتح الميم وكسرها ما يجد به ١٢

وحاصل الفرق بين الجدوا والشرانقة ان الاول يتم بحسب الطبع في هذا بدون تحصيل بحسب الالة والثاني بالعكس ١٢

ضمیمہ متعلقہ ص۱۳ و ص۱۴

ان يجعل جزءًا من الكتاب على كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع
في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى
العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين
الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا
الى المعنى الجنسي والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير
والتانيث وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع عن مغارسه
ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة
الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في
اسم جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب نفي قوله والكلم ان كان جمعا
حزازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من
الكلم بيانا له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فيحيا
بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر
بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة
كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو ينافي سبك التعميم والمحامد جمع محمدة
بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان
والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا

التوضيح

سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم وان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث

فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب في المشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة
روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادات التي هي مهب الطاف
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء
الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعهب تزعم ان الدبور تزعج
السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته
الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا
ينمي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء
الزيادة والارتفاع يقال نما ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد
لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان
الحمد والثناء في اللغة فعل للسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صدر

الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ
عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والتنزيه عن ذلك
فانه تعالى وان لا يتأثر بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان
الحمد كبيضة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع
لولاه لكان الحمد خاليا عن الله تعالى ومقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن
لها وشجرة لا ثمر عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنة ورفع الدرجات
قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح
لم يقبل فاشار المص الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ
الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى
مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم
الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد
بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

قوله على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم
الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه
وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد
وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية
ومباني الاصول ما يبتنى عليه من علم الذات والصفات والنبوات
وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب

من نكات الاشعار قبل الذكر بالنظر الى الادعاء فلا يرد ان الاختصاص يقتضي اعتقاد المخاطب خلاف الحكم وقد سبق

على ان جعل اصول الشريعة عمدة البناء وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني

بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات

وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها لطيفة غامضة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الجنان بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه ترفع درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام

قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن من غوائل عدا والدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اعنى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم

الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى يستدل بها
على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة
على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة
ولا خفاء فى تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم
ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى
الظهور على ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه
غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم
هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء
ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها **قوله** مقصورات اى محبوسات
جمل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه
وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول
الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك
العلماء الراسخون مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله**
بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام
لكى تقف ولا تجرى **قوله** اودعها فيها اى اودع الله تعالى الاسرار

التوضيح

مقصورات خيام استتار امتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على ما هيئنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتمناه وزاليه من العلم بالاسرار التى اودعها فيها ولم يظهر احدا

والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة الكرسي مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن الجمال كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيها اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصده

في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول ودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه المذكر والمؤنث ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الحق الملك المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون الاحكام وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبتنى عليه اكثر الاحكام المتفق على

المعرف بلا عارف ويفوت التنبيه على ان اصول فخر الاسلام كان غير مجمس وتقسيم على قواعد المعقول لا سيما العرض جمع الحد وتقسيما الفاسد ودعوى ان [illegible] بالنسبة الى اصول فخر الاسلام

[illegible]

بجيته بين الانام **قوله** ما رفع اى مادام رايات معالم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء معالم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وقوله مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبهها عباراته الطبعة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام رموزا الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد ادمج الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه تنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان فى اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله تعالى **قوله** مودعا فيه

التوضيح

ولما ابتنى على اربعة اركان فصول الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع فصول الاحكام عليها

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد بعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع

[illegible]

م الحاظه اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا

اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول التي تسيب وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

اى في ذلك المنهج الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك

قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله مع اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة وغاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف ماخذه وهذا يقع على طريق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكور كلبته التي توخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر الصحيح السحر الاخذة وكلام الطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق

تادية المعانى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المتحققة الموجودة غير كافية فى الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المتحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر فى المفتاح ونهاية الاعجاز زوج يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كلام ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه اقول الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثانى المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول وعن الاحكام وهو القسم الثانى اذ لا بحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه

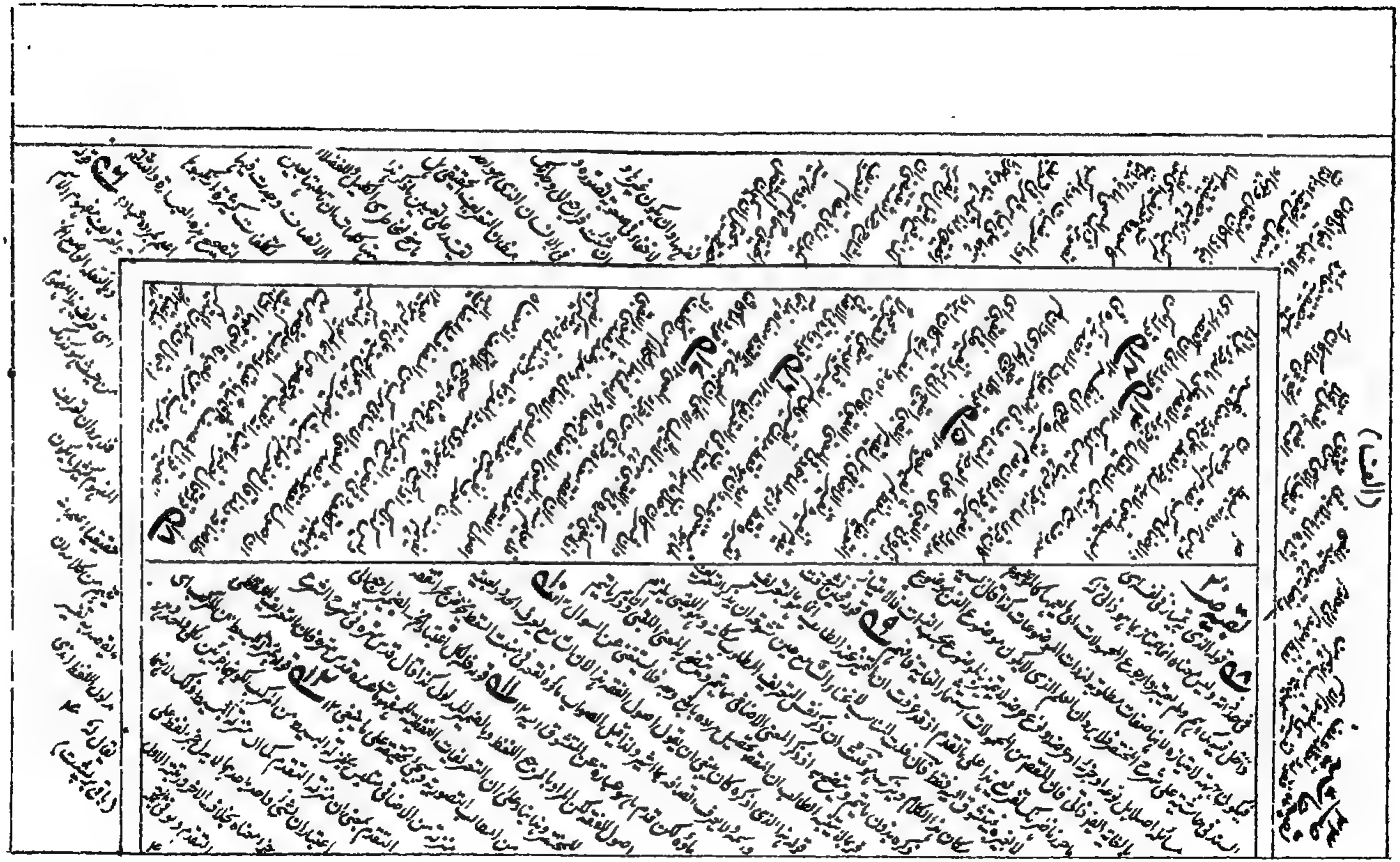
التوضيح

قاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئولى ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم وانه هو البر الرحيم ـ اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه هى فتعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه

وسنعرف بيان الانحصار والمقدمة ممسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه
ان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك
الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة
مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب موضوعه الذي به يمتاز
في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز
العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن
السؤال وقال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه
لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم
بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا
الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خوذ في التعريف اللقبي فان
قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره وتارة في اللقبي تارة
في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب فلما كان اصول الفقه عند قصد المعنى
الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كما لله قال فنعرفها اولا
باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم

التوضيح

قال الاصل على ما بني
عليه غيره فالابتناء
مقابل للابتناء الحسي
وهو ظاهر والابتناء
العقلي وهو ترتب
الحكم على دليله
وتعريفه بالمحتاج
اليه لا يطرد
وقد عرفه الامام
في المحصول بجملتها



مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف المفردات الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره ويستند اليه بهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هى تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران

على راسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصد وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له القطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما يشبه ذلك ابتناء عقلي

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اه الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي

الثابتة فى نفس الامر لابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض
اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار
العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسم من غير احتياج
الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء
الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع
بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء
الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو والتمثيل
بالمركبة من عدة امور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطة
على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية
اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون
له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة
ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى
الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية
فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف
مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او
بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه

غيره فتعريف المحدودات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقية البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم متعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا

قوله وشرط لكلا التعريفين الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه

وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ناطق لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود
فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل الموضوع محمولا
والمحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس
كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس كل ما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد
على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسر بانه كلما انتفى
الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد
وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع
للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير
اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له
اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد
اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل
فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة
كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان

التوضيح

ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل والعلة الفاعلية الصورية اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الا اسمي

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة اقسام لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك ويعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

٢٦

ما منه الشيء هو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال ان اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الابنية فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا محيص للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب

الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل المضاف تعريفين مقبولا ومزيفا
والمضاف اليه تعريفين صح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده
تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز ان تريد بالنفس
العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان تريد النفس
الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب اما البدن آلة وفسر المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا
اصطلاحا وذهب في قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع
وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا
من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم
الدينية فذكر لها على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معينين اخوين
فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به
المكلف اثنان لا يشملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف
ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك
واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع
عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب
لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز
فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والتسعة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى

اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عند هم واحد منها كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر من المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد هنا وانما ذكر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على السنة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك

التنقيح ص ٢٧ الواجب ما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما وما يجب عليها

ص ٢٨ بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحصر على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات او الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام

قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب
بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد
ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو
من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وبا في كلامه واضح الا
ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه
ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد
في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس
كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب
عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب في الخامس عدم
منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان
اريد بالجواز عدم المنع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لهما لان ما سوى
الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى

التوضيح

ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد ابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز تناول هذا المخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها الظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم واردة فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم اه وعرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا واما ماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل ولا والعمل فلا ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينيط به الحكم او لا فالعلم ان يتعلق بجميع الاحكام

التوضيح

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ

الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج بقيد العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة و الايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم اه الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها

التوضيح فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات والشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره

التوضيح

فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية

تصديق بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا بد له لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى المتوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عند هو فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قوله المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة

ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق وهو العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعى اى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل وعملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرى لكون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجىء **قوله** من ادلتها اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام حتى لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قد يوجد لا يحصل من شئ وبمعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم

بوجوب الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم ايضا قلت الرسول ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه اه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام

وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم و تعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات

نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به والتخاطب وهو الكلام النفسي الازلي
ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه
للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه
بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم الا لم يوجد حكم اصلا
اذ الاخطاب يتعلق بجميع الافعال تدخل في الحد خواص النبي صلى الله
عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما هو ليس بفعل المكلف
لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه
وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم
ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم
الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل
فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد
في التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود
وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص
والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى
التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك
مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب

التوضيح

وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة

بانه لا حاجة الى زيادة قيد لهم بالاقتضاء او التخيير لان قيدا بحيثية مراد

اى للاحتراز والا لهو بيان للاقسام الواقعة

والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف

وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين

وهو ظاهر **قوله** وقد عرفه البعض اه اعترضت المعتزلة على هذا

التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث

لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن

حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت المراة بالنكاح وحرمت بالطلاق

الثانى انه يشتمل على كلمة او وهى للتشكيك والترديد فينافى التعريف

التحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية فمثل سببية الدلوك

لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل

فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع

اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى

تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير

الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل

الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح اماتة

ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان او ههنا لتقسيم المحدود

وتفصيل لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا
يمكن جمعهما فى حد احد بل زاد التفصيل اما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
فى التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء
او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم
ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته
حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها
عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمنى
وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها
حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى
ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر احدهما
وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعى داخلا فى الاقتضاء او التخيير اى
فى التكليفى لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر فى بعض
الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام
اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح

التوضيح

وهو الوضع والبعض
لم يذكر الوضع لانه
داخل فى الاقتضاء او
التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا
للصلوة انه اذا وجد
الدلوك وجبت الصلوة
حينئذ فالوجوب من باب
الاقتضاء لكن الحق
هو الاول لان المفهوم
من الحكم الوضعى تعلق
شىء بشىء آخر والمفهوم

[illegible]

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) اي بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا الاسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر

على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح وامّا ثانيا فلانه يمنع كون خارجا عن التعريف يجعل الخطاب التكليفي اعم منه وشاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قول المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب تعلق شيء بشيء لكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف اه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم مطلقا عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم مطلقا فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى اه تعريفا للحكم الشرعي اسنادا امر الى آخر اه لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف

على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان
مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء
يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من
الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني
الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات
على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم
المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات
الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه احدها
انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة
العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى ثانيها ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح
ثالثها ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه
بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه ما صفة لا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين) الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا لا وايضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي فهو اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعال

فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول بن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى وترجيح المص اولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى اذ ضمنه حكم شرعى واداء الولى حكم اخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل كلزوم الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مامور بان يحرضه على الصلوة

التوضيح

ان يصيغ ان يقال بانها افعال العباد ويخرج عنه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر تقع ظرفا نحو اتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله يخرج منه ما ثبت بالقياس الخ فى جميع الاوقات الا وقت

ويامر بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فيه وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم الشرعى لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا

ايضا يخرج نحو (آمنوا وتاعتبروا) اى من الحدمر انها حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق وبوجوب التصديق وتكرمع اذ ليس من الافعال اذ الملا بالافعال المذكورة افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ووقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال تعلق بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه الغاية الكلام وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو اصلوا فى اعتبروا

وجوب العمل بمقتضاها يدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول في لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى اه وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعنه الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الا تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه

لانها من افعال القلب والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عند نا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه

يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان
معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم
الفقه فكانه نسى ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ٥ **قوله**
ولا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى
فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب
الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولذا يذكرون
قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى
لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم
بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى
الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز
عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض
بمعنى لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما
ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم
اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من
الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها
ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك

(ولا يزاد عليه) اى
على حد الفقه المصطلح
(التى لا يعلم كونها من
الدين ضرورة لاخراج
مثل الصلوة والصوم
فانهما منه ليس المراد
بالاحكام بعضها
وان قل) اعلم ان
هذا القيد ذكره فى
المحصول ليخرج مثل
الصلوة والصوم
وامثالهما اذ لو لم يخرج
لكان الشخص العالم
بوجوبهما فقيها وليس
كذلك فاقول هذا
القيد ضائع لانا
لا نسلم انه لو لم
يخرج لكان
الشخص
العالم بوجوبهما
فقيها لان المراد
بالاحكام ليس بعضها
وان قل فان الشخص
العالم بمائة مسئلة
من ادلتها سواء علم
كونها من الدين ضرورة
او لا يعلم كالمسائل
الغريبة التى فى كتاب
الرهن ونحوه لا يسمى
فقيها فالعلم بوجوب
الصلوة والصوم من
الفقه معرا
العالم بذلك

صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم علم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد
واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين واما البعض مطلقا
وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان
كانت فى نفسها متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم
انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين وهو المراد بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها
جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه
لا ضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد
لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة
فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية
والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف
وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون
العالم بمسئلتين او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

وحدة لا يسمى فقيها كالعلم بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا مضى لاخراجهما منه بذلك العدل والفاضل ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث وان كانت فى نفسها متناهية ولا يتناهى ضبطها لتجدد احكامها لا يراد كل واحد وجود لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهالة ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه القريب مجهول غير منضبط ولا ايراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العالم المجتهد من لم يتيسر له علم بعض الاحكام مدة حياته كابى حنيفة رحمه الله تعالى لم يكن الخطأ فى الاجتهاد وكان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يتم فى الحد وان يفيد كثرا ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بمسائل متناهية مضبوطة

وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ٢ بل شار اليه بلفظ ثم اى بعد
ما لا يراد البعض ان قل لا يراد الكل ٣ وه بحث وهو ان من الاحكام
ما يصح حمله على الكل دون كل واحد واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا
الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل
القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل ذ معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس ان التزم المصنف ان معرفة جميع
الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث
لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية
وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه
ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى
بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع
ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ردّه ٥ المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير
الفقيه القريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال
له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد

التوضيح

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر

ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده * ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم

كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ردّه المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله تعالى عنه حيث اعتمد الاجتهاد برائه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم ان الدلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله**

بل هو العلم اه تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته التفصيلية
بكل الاحكام يخرج البعض لانه يدل على انه اذا ظهر نزول لوحي
بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي
ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم
بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
او استنباط الاحكام عن ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم
باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه
والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه
العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا
مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو
توقفت الفقاهة على العلم بها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم
في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فح لو
اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل
اي مواقع الاتفاق دون الاختلاف وهذا راجع الى معرفة الاجماع
القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما
ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد
الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق

الثاني ولذا قال اوجه **قوله** لكونها فروعا مستنبطة الاجتهاد اي كون جميع المسائل القياسية فروعا مستنبطة

لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم منها ابحاث الاول ان المقصود تعريف لفقه المصطلح عليه بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعينه الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط

الا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقررا بالشرائط ما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه ولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرناها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي

لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثالثا هذا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد فى ذلك حتى صارت متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم للمظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد

التوضيح

وهما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد

فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وفيه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان

مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع

المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي

اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي

ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل

اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز

فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع

والا فالقياس اما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو

ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها

والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا

من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول

النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول

مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من

وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة

لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم

بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من

التوضيح

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه شيء هو فقال وهذه الادلة الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه

الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر او لم يكن لهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ معرا عن سبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى القسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فى صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والا ضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه فى الوجود لا فى الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه

التوضيح

فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة تفيز من الحصى بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا واما المستنبط من الاجماع فاوردها لنظيرة قياس الوطء الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة

والمفضى اليه واثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير به وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر

يعنى قياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة وطء ام امته التى وطئها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد فى ام نسائه من غير اشتراط الوطء ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفها باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى تحصيل الفقه) اى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد المذكورة فى الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية

ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه لان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه انه في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فضم العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم في الملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه

تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيدا للتحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا الكلام عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب

التوضيح

كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح

يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب
خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل
مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث انه يحصل من الدليل
نتيجة ومن حيث انه يقع في العلوم يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة
واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية
يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله
الاكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر
ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على
امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى
وموضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول و
بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او
موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه
مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج واجب فالحج الاصغر
والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى
وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور هو
من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا
الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على
مسئلة الحصول مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور
وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي

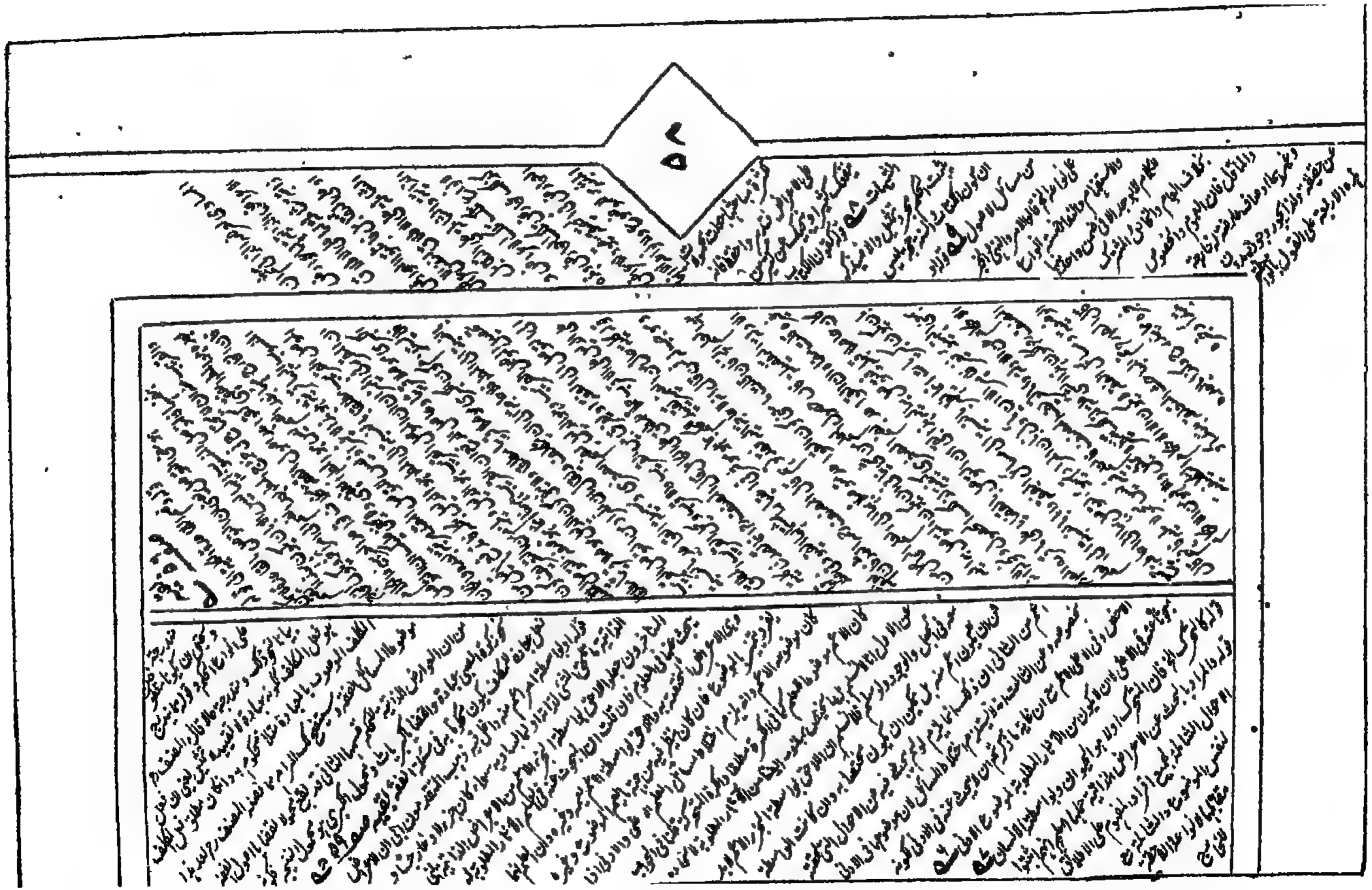
ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه

قولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان ذلك يختص بالمجتهد فان الميسور عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر حجة التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال ان المجتهد والمقلد الادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم

من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على
البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية
القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وينبغي كلها
تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس قد
ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاول ليحترز عن مخالفة
الاجماع واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط
فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا يبعد ان يقال الظاهر
انه بعيد لم يذهب اليه احد المتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون
بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من
اصول الفقه **قوله** لانها الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى
الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة
قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام اي عن احوالها على
حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله
وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارات القوم

التوضيح قوله اذ ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
لعل هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان يقلد مجتهدا يتحقق ذلك المقلد حقيقة اي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى
الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ما نشئ من الحكم لكون هذا
هذا الشيء علة لذلك وفان هذه الحكمة يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام

تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقود
لا يمكن اثباتها بالقيا
ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه هو المكلف
ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية
ومكتسبة مندرجة
تحت تلك القضية
الكلية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر
الى وجود العوارض
وعدمها فيكون
تركيب الدليل على
اثبات مسائل الفقه
بالشكل الاول هكذا
هذا الحكم ثابت
لانه حكم هذا شانه
متعلق بفعل هذا
شانه وهذا الفعل
صادر من مكلف
هذا شانه ولم توجد
العوارض المانعة
من ثبوت هذا الحكم
يدل على ثبوت هذا
الحكم قياس هذا
شانه هذا هو الصغرى
ثم الكبرى توثيقا وكل
حكم موصوف بالصفة
المذكورة يدل على
ثبوته القيد الموصوف
فهو ثابت فهذه
القضية الاخيرة



قوله فموضوع هذا العلم المراد المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاء الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه اخر فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة

التوضيح

من مسائل اصول الفقه بطريق الاولى هكذا كلما وجدنا موضوعا بهذه الصفات دال على حكم موضوع بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموضوع الخ فعلم ان جميع المباحث المنعقدة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم ان يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية للاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى وبعضها ناشئة عن الاحكام التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى وبعضها ناشئة عن الاحكام

٭ ٭ ٭

الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكبريات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم يقينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

قوله واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب كون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردة اتباعا ورباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث

الموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام التى يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وثبوتها للاحكام وهى تلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها فيبحث عن تعلق بحد هذا العلم اى انما كان حد الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقلد وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية

عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته
وربخاونه ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما
يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته
ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان
الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله**
كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن
احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن
حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حدا ورسما
وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن
حيث انه قضية او عكس قضية او نقيض قضية فيولف منها حجة
وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى ما يوصل وما له دخل في الايصال
وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا
لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له
خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك
راجعا الى البحث عن احوال التصور ومن حيث انه الموصل بان
يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون
من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع

التوضيح

فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون بحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم معلوم بالجملة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت

اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدها من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا ينافي تقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم الخ هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها

(ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بالعلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم

مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على
كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان
المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا
وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث
عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين و بعضها ناشئا عن
الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما
وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه
الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة
كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير
ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين
في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى
تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه
في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا

التوضيح

قلت الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل اثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح

لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اراد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلوم ظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل لقار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ثم اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او

والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الا اضافة لا يكون موضوع العلم الا اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلوم اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد

وكذا التصور والتصديق فى المنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزأ من

التوضيح

وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية احدهما ان للشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما

ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة فانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية تبيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا به المعنى الثاني لا الاول

الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون من الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد ان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث

التوضيح

اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

في العلم عن اعراضه الذاتية قيد[1] بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك

[1] قيد الحيثية تنبيه على ما سبق غير ظاهر فلا بد من اظهاره اي ان يقال لما كان الموضوع عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية اي جميعها وللشيء يكون اعراض كثيرة لا يبحث عن كلها في علم بل قد يبحث عن بعضها في علم وعن بعض آخر في غيره قيد بالحيثية ليكون الاعراض المبحوثة جميعها بحسب تلك الحيثية ٭

[2] قوله ومنها ان المشهور الخ اقول هذا هو المبحث الثالث وحاصله ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز واقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات واما الاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية

تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها

التوضيح

ولا شئ منهما يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب

ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتشييدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد للعروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى

التوضيح

وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ

للعلوم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذاك في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة

وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة و
المتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة
ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم
الجزء له ولا مباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته
الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما
ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال
بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت
عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر
فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا
يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته
ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير مطلوب المطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق
بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة

التوضيح

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها

ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل

قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل ليتم بمجموعهما المطلوب اعنى اثبات عرض ذاتى آخر **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين

التوضيح

وهى راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهى راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هو اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعى اجسام العالم من حيث لها طبيعة قولى بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان للمبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين الى آخر خلاف ذلك والله اعلم فنضع

لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى ادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والمشرف واما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس

الركن الاول فى الكتاب

قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه لا ان المجموع تعريف للكتاب

التوضيح

الركن الاول فى الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة

وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى ولا دور لان المصحف معلوم اى فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن

ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا ازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة

او مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضي الله عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

التوضيح

ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فی کونها آیة تامة وجواز تلاوتها
للجنب والحائض انما هو علی قصد التبرك والتیمن کما اذا قال الحمد لله
رب العلمین علی قصد الشکر دون التلاوة وعدم تکفیر من انکر کونها من القرآن
فی غیر سورة النمل انما هو لقوة الشبهة فی ذلك بحیث یخرج کونها من
القرآن من حیز الوضوح الی حیز الاشکال ومثل هذا یمنع التکفیر فان
قیل فعلی ما اختاره المتاخرون هل یبقی اختلاف بین الفریقین قلنا
نعم هی عند الشافعیة مائة وثلاث عشرة آیة من السور کما ان قوله تعالی
فبای آلاء ربکما تکذبان عدة آیات من سورة الرحمن عند الحنفیة آیة واحدة
من القرآن کررت للفصل والتبرك ولیست بآیة من شیء من السور وجاز
تکریرها فی اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت کذلك بخلاف من اخذ
یلحق بالمصحف آیات مکررة مثل ان یکتب فی اول کل سورة الحمد لله رب العلمین
فانه یعد زندیقا او مجنونا لعلی ما هو المناسب بغرض الاصولی یکون المراد
بما نقل الینا بین دفتی المصاحف هو ما یشمل الکل والبعض الا انه ان القی
علی عمومه یدخل فی الحد الحرف او الکلمة من القرآن ولا یسمی قرآنا فی
عرف الشرع وان خص بالکلام التام خرج بعض ما لیس بکلام تام مع
انه یسمی قرآنا ویحرم مسه علی المحدث وتلاوته علی الجنب وعلی ما دل علیه
سیاق کلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعریفا للمجموع الشخصی لا للمعنی
الکلی فلا یرد علیه شیء الا انه لا یناسب غرض الاصولی فان قیل فالکتاب

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حملا على الكل وعلى البعض من عموم المشترك وانما هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد لا يكون من عموم المشترك فى شئ

قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الالهى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال لنا ان انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحف مطلقا على ما هو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة

بل تشخيصه في جواب
كتاب تريد لا القرآن
فان علماءنا قالوا هو
ما نقل الينا الخ فلا يخلو
عما ان عرفوا الكتاب
بهذا او عرفوا القرآن
بهذا فان عرفوا
الكتاب بهذا فليس
تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب
كتاب تريد وان عرفوا
القرآن بهذا فليس
تعريفا لماهية القرآن
ايضا بل تشخيصه
لان القرآن اسم يطلق
على الكلام الازلي
وعلى المقروء وهذا
تعيين احد محتملي
المقروء فان القرآن
لفظ مشترك يطلق
على الكلام الازلي
الذي هو صفة للحق
عز وجل ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو
المقروء فكانه قال
المعنيين تريد فقال
ما نقل الينا الخ اي
نريد المقروء فعلى
هذا لا يلزم الدور
وانما يلزم الدور
ان اريد تعريف ماهية
القرآن لا لو عرف
ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد من
معرفة ماهية
المصحف فلا يكفي
حينئذ معرفة المصحف
ببعض الوجوه كما
الاشارة ونحوها ثم

عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدلنا عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة
الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن
بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه
عليهم فلا دور قلنا لا نسلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم
الكلي فبقي كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي
قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي انما يطلب بها تمييز
الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله
عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق لا يحدث وهو صفة قديمة ثابتة
بالسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف بالامر والنهي
والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظ الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على
معناه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر
الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في
تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر المنقول
فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوي المعرف
باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيينه
شخصا بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام

معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لا يحد).

وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصي مركب اعتباري
اي الاجزاء الذاتية وهي الجنس والفصل
وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال
تعريف المركب الاعتباري لفظا والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى مشاركة المقومات ولا الى
ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية
لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها
العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون
حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
الحد ايضا اعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان
الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان هذا انما
يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين القطع بان ما يقرأه كل
واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام
ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان
هذا مما تلا لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا
الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه
زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو
عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة

التوضيح

فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة المشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فنقولنا على ان الشخصي لا يحد احتمالان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل نعني ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة او ما هو في الشخصي فقاهذا فحقيقة القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله

في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه القراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد

فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بشخصياتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فلن نعاود تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال هي بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص

بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال

التوضيح

ويعنى بالسورة المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحفة لا يرد الاشكال عليه لا علينا (ونورد ابحاثه) اى ابحاث الكتاب (فى ما بين الاول فى افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادة الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها

من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فنبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والاول لما كان القرائن نظاره الاعلى المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات

على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشائخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القراءة هو النظم والمعنى جميعا ارادوا ان النظم الدال على المعنى للقطع

بازكونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على
المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات
الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصد تادية المعاني
بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات
في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا
واذا بلغ في ذلك حدا يتبين معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم
باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن
نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان
تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر مقصود المشائخ من قولهم
هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله
بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره
المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني فتناسقة الدلالات على
وفق ما يقتضيه العقل لا توالي بها في النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب
بدت قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على اللفظ

التوضيح

المراد بالنظم ههنا اللفظ لا ان اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان [illegible] في الاصل [illegible] من المصدر ولهذا اختار المتأخرون مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما

في جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر نجاز الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض

حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة لا محتملة للمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد المعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة

قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا فصح ولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لا حرج له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روي نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف

التوضيح

حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا لم يورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة

(باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتي وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاولى وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه بعد ذلك والبحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مترتب على ذلك حتى كانه لو حظ اولا المعنى ظهوره او خفاؤه ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهوره معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي

(ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم

اولنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو مسنف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبنى على ان لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله فى وجوه النظم

وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه) وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم

صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان اي في طريق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعنى اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله

التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ ولا فان لم يكن محصورا

فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص الواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد الا قرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء

التوضيح

(التقسيم الاول) اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اي وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له

التوضيح

فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما له وضع لكثير زيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير

وهذا لنفي الحكم عن الكثير الغير المحصور قال الشارح قدس سره في المطول ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام

فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل ادخل دارى او لا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام لم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمال النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها

عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فردهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء ذلك ولا يقال
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم
تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي هو فردهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في
اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا
نقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف
موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد
حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما
يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول المراد بالصلوح
صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او
تضمنا وبهذا الاعتبار صاحب الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط
والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد قوله مستغرق مرفوع
صفة لفظ او معنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا
فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام بعض المشايخ هو انتظام جمع من
المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين

وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال

العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله
والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم
ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف
لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه ونسادة بين
قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في
عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو
ذلك **قوله** ثم المشترك وذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول
بما ترجح من المشترك ببعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه
ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي
كما ذكر في الميزان ان المجمل والمشكل والخفي والمشترك
اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن
الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك

فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا لان من المعلوم ان جميع الرجال غير مراد ولا كل اي الكثير المحصور كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا

لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني غالب الرأي معناه
الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس والتامل في الصيغة
كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بالتاويل
مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة
وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليحترز
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان
متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر
في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطع فانه يكون تفسيرا لا
تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون هذا الاعتبار من اقسام
النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا اي مشكلا
فان بل اخفاؤه بقطع او ظن **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد
بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه
اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم
مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب
لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب ومعناه
معنى الضرب مع المفعول هذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة
ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان
والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل

التوضيح

اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم يرد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس

هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك فمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس ولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها

لا يطلق الاشتقاق بمعنى يصدق على الصغير والكبير والاكبر والاقل فالمعتبر في الاول الاقل في الترتيب اعم الضرب من الطرد وفي الثاني الاختلاف فيه كيفما يكون في الجملة وفي الثالث الاختلاف في الاصل والترتيب فيكون كالثاني

فتحصل ان الاعلى معنى يناسبه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان
العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه
فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق
مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد
بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء
من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع
النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام
المعرفة وهو المعهود الذهني اورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام
كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن في
تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع
ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة
اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون
المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل
يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة
اللفظ **قوله** واعلم انه يجب الخ يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس
بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد
لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد

التوضيح

ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكر فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام

الافراد معنى واحد كما في لفظ العين فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافيا كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد فما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم تبيينا لاقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد على العام ولم يخرج التثنية

ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسيم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا اصل قولنا جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا عاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص

لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا
الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام
تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه
بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل
المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي
الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني
والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون
اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا
لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة
ان المحدود ليس مجموع القسمين واجيب ان المراد ان هذا بيان
للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة
كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو
قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقولا بالاشتراك
على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص
قوله يوجب الحكم اي يثبت اسنادا امرا الى
اخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص

التوضيح

اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالادلة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا (يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص معناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد

فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان
الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم
هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان زيدا دخله في ذلك وعبارته
في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به
من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة
قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا
اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم
الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال
الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل
اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء
بيان لتفريعنا على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء
ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان فمن مدلولها ان
اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر هو ظاهر
فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين

التوضيح

(قطعا) وسيجيء ان يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل الا ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض)

البعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما
الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا
طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب
ثلاث حيض وبعض الجيب عن الاول بان الكلام
في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام وواسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل
التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت
قرائين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي
ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له اشراف
وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر
لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف
حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع او كان قوله الطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع
لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون
الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض
الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه هو واجب بالعلة

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر نفي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من قرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير واقع فيه الطلاق
ثم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة
حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب
سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما
لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق
على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة
بطهر واحد بل ايا قل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات
وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة ببعض شيء من الطهر
الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة
مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور
المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد انما يلزم ذلك
ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا
واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع

التوضيح

على ان بعض الطهر ليس بطاهر الانكار الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل لو حسب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اسم لما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

١٠٠

قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف ليس بمستقيم

التوضيح

(قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج

على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاول

لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ البيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الفرقة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي تطليقتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص المصنف

بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانت على مال او
بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد
التركيب هو ترك العطف على الاقرب الصالح بفصل توسط الكلام الاجنبى فان
قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه
كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده
قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما
معترضا مستقلا وارد الى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين عليه سياق النظم هو ان الافتداء
منصرف الى الطلقتين بالمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا ان لم
يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء فلا
فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه يخرج
عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما او احداهما
خلع افتداء وبهذا يندفع اشكال ان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل
الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية الثانى
لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على
الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما
والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح فى الافتداء

التوضيح

فساد التركيب) اعلم ان الشافعى رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا

لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك ولم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب ولا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء الترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع الحروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد

حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله**
ان تبتغوا مفعول له اي يبيح لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ونحوها
يكون زيد لاعزا وراء ذلك والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة وامتنعه
لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يتراخى الى الوطء **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة
من التفويض هو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر وعلى ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى
المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها
سيدها بلا مهر **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة
في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت
ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب
الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل
غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا
لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض السهام
المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى

التوضيح

(قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك عن الابتغاء اي البطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله بعد الموت واكثرهم على وجوب المهر لها دخل بها او مات عندنا يجب كل مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم نص فرض المهر في تقدير بالمتاع فيكون اذا كان مقدرا (خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشرع اما بالزيادة او بالنقصان والاول منتف لان الزوج غيره تقدير المهر اجماعا والثاني مقدر في المعجم

ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب أي كونه عوضا لبعض أعضاء الإنسان وهو عشرة دراهم فإنه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقال أبو زيد في الإسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردها في الزيادات على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المنصف عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريره الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل

جديد انما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات
كما في الصورة تنتهي حرمة الاكل والشرب باليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت
ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور
اي الحرمة التي هي غاية له وكذا في قوله اذ لا ١٢
لغاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما
هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك
العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا عقد بدليل اضافته الى المرأة
واشتراط الدخول انما تثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال
لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث
لا سببه سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلوة
والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا
للحل فيما دون الثلاث فيكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى
وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لفظ القطع خاص بالابانة على الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب

ضفية بهابل هي مستقرة عليها
مجامعها اجتماع المعروض على
مع العارض عليه فيبقى بعد
النكاح الثاني ايضا كذلك
غير ثابتة ابتداء كما كان
الزوج الاول مالكا للطلقات
الواحدة قبله بقي كذلك
بعده فاندفع ما قيل ان الحل
مناف للحرمة مطلق جديدا
كان او قديما فلا وجه لما
ذهب اليه الشافعي رح
فتدبر فانه دقيق ٥
قوله وحادث الخ يعني ان
سببية الوطء له انما اثبت
بهذه المقدمة لا بمدلول
حتى حتى يرد انه في الحديث
ايضا يلزم ابطال مدلول
حتى ٦ قوله وبقوله
لعن الله الخ معطوف
على السابق بحسب المعنى
والحق اللعن بالمحلل
لقصده غير المشروع
لان النكاح مشروع
للتابيد وبالمحلل له لانه
سببه لمثل هذا والمراد
من اللعن اظهار خساسته
لا حقيقته اذ لم يبعث النبي
عليه السلام لعانا ١٢

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي فلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا

ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في المسئلتين اعتبارات سوى الاوجوبا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله** فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس

واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها
مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير
اولوية للبعض لانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق
فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض ليس بمعلوم فيكون مجملا
واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بين الواحد والكثير فقوله انه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد
الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه
مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل
احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل
العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية
وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل على القطع بانه حقيقة
في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة
والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان
ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى
فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل النعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل

التوضيح

وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود واعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير مراد فيثبت اخص الخصوص وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ مملوك اليمين احلتها آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء او لا

كثير من المعاني التي وضع الخ ليس التقييد بالكثير في المتن وسائر الكتب فالظاهر انه كبرى كلية فيكون الاستدلال

على ان يجوز للمؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال **قوله** لان العموم معنى مقصود استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كسائر المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك

قوله خاصة قيد بذلك لان غرض المستدل اثبات كونها دالة على العموم بطريق النص

او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كذكر المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل افهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطأ آية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام

التوضيح

(وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين فالمحرم راجح كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح روي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الآية في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى في قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت

في مقدار ما تناوله الايتاء وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قياسا اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص في معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل الشرع على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطاب الشرع عام مع تجويز الاحتمال الغير الناشئ

مثال الباقي على العموم عزيز وفي الاتقان مراده انه عزيز في الاحكام الفرعية وقد استخرجت بعد الفكر آية فيها ذي

اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين

قوله في مقدار ما تناوله الايتاء لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا معونة كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص

جواب سوال مقدر وقوله فان قيل الخ ٢ ب آخر عنه

شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بالامس
لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز
وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف
ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف
ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى
كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على
خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص
يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات
العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من
الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع ان
عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم
الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل
عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل
اي عدم استقامة الحكم والفهم وعدم صحته
لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل
فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد
القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما
كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة

التوضيح

عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لانا شيء عن دليل ولا غيرنا شيء عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص بالنص والعام كالظاهر

باطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وتقي
ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل
ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس كلا
عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان
الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما
الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب
عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع
بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام
قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع
احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه
احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او
عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه
يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع **قوله** لان
التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانما يكون بكلام

مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر
العام على بعض المسمياتِ سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا
شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على
ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض
مسمياته شائع فيه بمعنى ان الاكثر العموم متصور على البعض فيورث الشبهة في
تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا
على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم
ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص
كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال
لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت
ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العموم بالقرائن
المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ
لا ينطبق الجواب المذكور عليه صلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى
ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان مراده احتمال لا نسلم انه مخصص
لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه
مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا
خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر
على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم

التوضيح

(واذا ثبت هذا) اي
تعارض الخاص
والعام فان علم يعمل
بالمتأخر فيدخل على
المقارنة) مع ان
في الواقع احدهما
ناسخ والآخر
منسوخ لكن لما
جهلنا الناسخ و
المنسوخ حملنا
على المقارنة
والا يلزم الترجيح
من غير مرجح

فعند الشافعي رحمه الله يخصص عندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه كان العام منسوخا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا نسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه انما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع ظنا والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويسمى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير

مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناولا ان كان متراخيا عنه كما فى الآيتين على راى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثبتا لا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغى ايضا ان يتقيد بقدر ما تناولا لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجئ **قوله** نصا قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكاة او غيرها

ان المعدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى حكم الهدر بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين لا تكون فى الافراد ؛ ؛

التوضيح

نحو انت طالق ان دخلت الدار و الصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو اي القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما المتصل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه

نحو جاءني القوم اكثرهم فعلوا انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس والعادة او نقصانا بعض الافراد او زيادته في غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيد احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار التقدم اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض هذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض لا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بانعدام الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر هو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء

بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط
تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجوابا آخر هو انه لولا الشرط
لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك
فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل
جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق
ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ
فلا يفيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله
وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي
يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه
تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك
فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من
زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة

وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل
واما الحس نحو اوتيت
من كل شيء واما
العادة نحو لا ياكل
راسا يقع على المتعارف
واما كون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي
حر لا يقع على المكاتب
ويسمى متكلما
او زائدا عطف على
قوله ناقصا اي
واما كون بعض افراده
زائدا كالفاكهة
لا تقع على الجنب

نفي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه

الاقوات كالعنب وما فيه معنى مطلق التفكه طبخة ويابسة سواء وقالا معنى التفكه موجود فيهما بل هي اعز الفواكه

فلو حلف لا ياكل راسا فالراس ان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة

قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا ينية لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية

مطلق الفاكهة فادخلاها واعتبر هو الفاكهة المطلقة فاخرجها لوجود التغذي ايضا. اللفظ يحتمل الوجهين لانه مطلق فيقيد بالاطلاق او يعتبر مطلقا والاول احتياط في باب اليمين والثاني صيانة عن

وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل
اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور
على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري
حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان
بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء
وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير
مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من
حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي
اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال
عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر
ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي
عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل
الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى
في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ
بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة في
المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين
الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون
بانه مجاز فيه هذا ولنبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد
يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه لمثل الحكم بان كل اسم

التوضيح

اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر له من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه تسمية ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص

بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن هب هنا وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حكم الاستثناء معتمد على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي تخص منها الصبي والمجنون بالعقل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا

اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلولات الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بهيئة قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجاز لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي القسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد

فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغة مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع

التوضيح

مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخصص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمسمى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذا بين انه لم يدخل

الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم الكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا وان كان ايضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال لمماليكه احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال لمماليكى احرار الا مماليكى **قوله** اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان لم يشترط كان باشتراك جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث

اى التخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه فى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام مجملا قلنا ان التخصيص كالاستثناء الاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام

قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضيه العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العلماء وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الخصم على تفاصيل الاشياء المبهمة لا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص

حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما كما ذكرنا انه ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان مفهومه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مراد للكل واحد الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه

خبر الواحد القياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبهة الاولى ويوجب جهالة في العام للشبهة الثانية فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام لا فلا يسقط بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبهة الاولى يصح تعليله

دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى العام لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليلا فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها الا بترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل

على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه
لا يثبت حكم معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان
معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل
فحينئذ هذا يكون قولا انه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصص
يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر
من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم
من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في
الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال يجوز
ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه
باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد
يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا
للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بتبديل لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله**
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته

التوضيح

لا يريد بقوله فلشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة لا يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجاني وهو اذا صح تعليله لا يدل انه لم يخرج بالتعليل الى القياس كما سيقع تحت العام فيرجح بهما الى فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بادنى الشبه الذي هو شبه الاستثناء حيث ان المخصص بين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو من الجاني لا يصح تعبير الاستثناء واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة

لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم

التوضيح

تعليله يبقى الخاص حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا عمل لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال خلافا احتمال التعليل لا يجوز ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدل فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل وظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام لثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه

١٢٨

فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاولى انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثانى انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتى فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص صلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص لا مانع فى المخصص فيصح تعليل الشبهة بالناسخ اى الاستقلال له **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المؤدية من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلامه بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص من جهالته فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة

التوضيح

مخالف لحكم العام ويكون ورود ه مقدما خبا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سيتوارد العام الذى نسخ بعضا تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهذا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لو دخل البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولا ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففى المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناول حصته

كانه مستثنى في المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لو جمع احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما لم يسم بمبيع وهو الجواد العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ الا ان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر

بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدل على علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم بعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب عكس الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زواله اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعاضدة لكن يخصص النص العام المذكور منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمى بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك

وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون
اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز
تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد
قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة رحمه الله **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان
دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر
وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مذبوحة وذكية او بين خل وخمر **قوله**
فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة
العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة
العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة المبيع بالحصة ما اذا قال
بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
الآخر وهو باطل للجهالة المقارنة للبيع **قوله** ولان ما لا يصلح مبيعا يصير
شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل
واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل
هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر
بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا
او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا

التوضيح

مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم عين الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار داخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبان مناسبتها التخصيص من التخصيص لشابه النسخ بصفته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون

وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكره لا يدفع المنع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لو ورد الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس وكلاهما مجهولين مثال الاول باعه سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تبيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ومجهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة

كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على ان بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما ثم لو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع رعاية لما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما

وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل فى العقود والانعقاد الجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك

مجهولا فلهذه العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل فى الفاظ هى

اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول

قوله وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الجواز لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لقضاء القاضي فيخرج فيتحدث جهالة ثمن القن به **قوله** ولم يقبل هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس ببيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة دون صورة فيبقى الخيار في الثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي ذهابها جهة كونه غير مبيع حتى يصح رعاية لشبه الاستثناء

الجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني او فله درهم فالجمع في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا

اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا

فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

قوله فدل في الفاظه اي في الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها فهو اي من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وش اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخلوا والقوم خرجوا والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق ويبعد ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعلى ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان الكل للمجموع لا لكل واحد منهم ولو دخل واحد منهم يستحق شيئا

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في
مثل جاء في القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه
لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء
كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح عندك عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين
استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة
معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق
وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث
بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال
والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم
يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهوم
جميع الافراد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند
الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد

لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان
الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع
والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على
ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع
واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون
العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين و
المسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو
مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى
هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا
الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان
الحكم فى مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة
او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى او اعم
من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان
اقل الجمع ثلاثة اختلفوا فى اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع
فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف
لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى
يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة

التوضيح

فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر احد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب

والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى
الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين
ما اوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه
السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع
اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
فى غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان
رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا
يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل
رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف و
الصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا
ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد
وعمرو العالمان ولا يصح العالمون اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول
فبانه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية

التوضيح

فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

١٣٨

فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية و

لكن لا[1] باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل[2] باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من[3] يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان[4] للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون[5] للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا[5] يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ

[1] ولكن

[2] قوله بل باعتبار ان

[3] قوله

[4] قوله

[5] قوله

الجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيبا لقوله ان اقل الجمع ثلثة

الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن

قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي

التوضيح

والمراد التخصيص بالمستقر وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق

ومنها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني او لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

١٤٣

لم ايضا ويمكن ان يحمل كلامه على ان نحو صفت قلوبكما ونحو فعلنا فارسح عن محل النزاع لكون الاول مجازا والثاني كلامه ظاهر في انهما داخلان في محل النزاع لا تنفك عن الجواب عنهما بخلاف الارث والوصية فتدبره

قوله بتقسيم صاحب الخ اي قوله وامثاله الوجوه الثلثة تاويل الحديث باحدى الوجوه الثلثة لان الخ وغيره من ان هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل او الضعف وعدم كون المراد احد الاثنين الذكورة مناه انه على تقدير تمامه انما يدل على ان الاقل في الطلاق الجمع على الاثنين فيما ذكر حقيقة وهو يدل على ما يستبعد في الجواب عن الثاني فانه وفاق في الجواب ويمكن ان يحمل كلامه على ان نحو صفت قلوبكما مجاز فافهم

قوله ان الخ اي قوله وامثاله الوجوه الثلثة يقال لان الوصية تلحقها الزور قد تكون الوصية بالتوارث كما ان الارث قد يكون بالوصية فالفرق بينهما ليس بمحكم بما قيل كما ان الفرق الذي ذكره الشارح في حق الموصي غير مستقيم لان الموصي اقامة الموصى به مقامها جديدا كما بالهبة وفي حق الموصى له ان يكون الموصى به مقام نفسه كالوارث وفي الاخير مثل ذلك وما وقع في الهداية من ان الوصية تخلافه في حق الموصى له كذلك لا قطعا بخلاف الوراثة فانه خلافه من كل وجه فيصح ان كلا منهما خلافة في الجملة بالكثير ينطلق عليهما الجمع الخ اي تشبيه كل واحد من الاثنين الاول مجازا مرسلا ٭٭٭ الثاني استعارة وعلى

الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع
لا يطلق على الواحد حقيقة وانما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي
لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين
مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع
بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى
جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل
الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث في ذلك بان يحمل
على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الحكم
الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما
وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على
غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على
ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في جمع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين
بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب
اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جمع
ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكما فانه وفاق
فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا

التوضيح

وتعريفا لعهد او الى
من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا
او ذهنا فحمل اللام
على ذلك البعض
المذكور اولى من
حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن
والكل محتمل فاذا
علم ذلك ففي الجمع
المحلى بالالف واللام
لا يمكن حمله بطريق
الحقيقة على تعريف
الماهية لان الجمع
وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي

ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فحملوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع ابعد من ذلك وما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل ظاهره على ان التفرقة بينهما انما في جمع الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع والتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق
عما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة
اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد
مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل
ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم
فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل بحر في البلد واكلت كل رمانة في
البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان
نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان
يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام
على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع
الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم
والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة

قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص
لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله
على المعنى اللغوي وتنبيه على ان القصر العام على البعض
بالاستثناء ونحوه ويجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم
الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة
كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس

قال مشايخنا هنا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس لتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك وهو وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع

وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فيتعين يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمع فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس معنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول

لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء فنقصوا المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل

وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط بالاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة

التوضيح

ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه على الغاء حرف العهد امكن الى الخروج فعلم من هذه الانحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء

فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجع ورجع الرجع وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حتى لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوده الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار صحة الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر والحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء

١٣٨

التوضيح ١٥٢

واختلف في الجمع المنكر والأكثر على انه عام وعند البعض لصحة الاستثناء كقوله تعالى ولا تأكلوا فيها الهمة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى غير

التصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل

قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل او يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة النكرة في الجمع حتى انه لم يكن من جنس الرجال غيرا ذا عيد السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء

١٣٩

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان له القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شىء

لانه ينوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لا تحل لك النساء اى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى ان مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث يصح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لو لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود

لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقديري باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس بقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعند الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام

[1] لم يهو باعتبار اولى وذلك لان حساب الشهور والايام يدور عليها ولان العادة الكثيرة ان الايام والشهور يذكر الى سبعة

وجه الحصر انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى اقل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه الا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما

في الاثبات لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك
هو في النفي سلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله
لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم
الفسقين لان نقول يجوز ان يكون ذلك
باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم
وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال
والاوقات وبان الادراك بالبصر انما هو
من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله**
اصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطن الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على
العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم

نقول ان لم اضرب
رجلا فعبدي حر
فمعناه اضرب رجلا
فشرط الا ضرب
احد من الرجال
فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة
الموصوفة بصفة
عامة عندنا نحو
لا اجالس الا رجلا
عالما فلا اريد مجالس
كل عالم لقوله تعالى
ولعبد مؤمن خير
من مشرك وقول
معروف الاية
وانما يدل على
العموم لانه في صدر
التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين
حتى يؤمنوا وهذا
الحكم عام ولو
لم تكن العلة المذكورة
عامة لما صح التعليل
ولان النسبة الى
المشتق المالي على
عامة المحل فله
تنزيل الموصوف
بالمشتق الى قوله
لا اجالس الا عالما
معناه الا رجلا
عالما فيعم لعموم
العلة بخلاف قوله
لا اجالس الا عالما
عام لعموم العلة
ومعناه لا اجالس
الا رجلا

١٥٢

بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل للكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدد لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجلا لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال ان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق

التوضيح

عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد النكرة فى غير هذه المواضع خاص

قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمنصف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد تعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع وردت فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرا او مقدرة كما فى ما من رجل او لا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا وهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المنصف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى من انزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم

لكنها تكون مطلقة
اذا كانت في الانشاء
ونحو قوله تعالى
ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة
وتثبت بها واحد
مجهول عند
السامع اذا كانت
في الاخبار
نحو رايت رجلا

بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود
ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله
على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله
بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب
والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في
جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا
كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان
اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال
ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء
فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى
ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق
الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا
المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل
الخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدر في الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد
الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان
التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغيرية لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي معاونة الله

١٥٥

١ تفصيله في المغني ان اردته فلتراجع اليه ٢ قوله على المحل اي حمل عليه قال الشارح الرضي يتعذر البدل على اللفظ في

فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد

عن كل اله **قوله** والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم و السلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص احد دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وقول كل معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى الثانى

والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر

ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا امر ادمن قال لصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة تدل على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد

١٥٧

كما اذا وصفت بصفة خاصة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تتحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه وعام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم اولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ المجرد عن تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدقة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس

تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقتر بالفاء مقيد بصلة مرتين يجب لغو وان اقتر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس

وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت فى الانشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رايت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هى عليه احدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة هى مندرجة تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والخبر فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت

فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصفة ثم اقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ومنها اى وهى نكرة نعم بالصفة

١٥٩

فان قال لعبيده ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال لعبيده ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه

فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فارجع مستقرا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول ما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية

ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتب الى قوله هذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك

في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره

وهنا فرق آخر وهو
ان ابا لا يتناول
الا الواحد المنكر ففي
الاول اي في قوله
اي عبيدي ضربك
فهو حر لما كان عتق
اي عتق الواحد
المنكر معلقا بضربه
مع قطع النظر عن
الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه واحد
منفرد فحينئذ
لا تبطل الوحدة
ولو لم يثبت هذا
اي عتق كل واحد
وليس البعض اولى
من البعض يبطل
اي الكلام بالكلية
وفي الثاني وهو قوله
اي عبيدي ضربته
يثبت الواحد لتحقيق
فيه الفاعل اذ هنا لا
يمكن التخيير من
الفاعل المخاطب
بخلاف الاول نحو
ايما اهاب دبغ
فقد طهر

ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرناه فعالذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر اللتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه وللجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف

من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين
الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني
غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما
لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة
في الشهود وان اتحد المجلس فالملزم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان
المجلس تاثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما يتمكن
كلامن الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف
عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين وبالف عند القاضي فالملزم الف واحد
اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر
ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي
ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة الاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج
المصنف رحمه الله تعالى فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه
الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني
مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصلة
يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى
الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما
سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة
الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة

التوضيح

هذا نظير الاول فان
طهارته متعلقة
بدباغته من غير
ان يكون له فاعل
معين يمكن منه
التخيير فيدل على
العموم ونحو كل اي
خبز تريد هذا نظير
الثاني فان التخيير
من الفاعل لكن
يمكن هنا فلا يتمكن
من اكل كل واحد
بل اكل واحد لكن
يتخير فيه المخاطب
ومثل هذا الكلام
للتخيير في العرف
ومنها من وهو
يقع خاصا كقوله
تعالى ومنهم من
يستمعون اليك ومنهم
من ينظر اليك
فان المراد بعض
مخصوص من
المنافقين ويقع
عاما في العقلاء
اذا كان للشرط

فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المضوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل

لحر من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتق فهو حر فشاء عتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتق فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى تعلق كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة توجب سراية العموم التبعيض

واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاولى وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم ماضيا به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول

الاسناد بدون القيام واذا كان قائما به لا يكون قائما بالمفعول لامتناع قيام الصفة الواحدة سواء كانت بالمضافين انه يجوز ان يكون صفة واحدة حقيقية قائمة بالمضافين حتى يجوز قيام الضرب بالمخاطب بالمفعول فيبطل لان قيام العرض الواحد بل الامر الاعتباري

وفي المسئلة الاولى هذا امر اعني لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض لان كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفرد به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما

ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا هو على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف

وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضاف واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التحقق والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها

قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب فيرد ان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية وثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يتعدى في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته فابتلك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط

وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية
كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم
اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان
يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية
وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان
يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم
بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون
خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى
المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة
فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا لك او الجمع مثل اي
رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في
اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة الا ولياتان تعمان
ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهمان جاءني
زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار
ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ
قطعا للتطويل المتعسر في التفصيل المعتذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم

في الاول فيتحد
الاول وهذا الفرق
قد تفرع به ايضا
وتحقيقه ان الاول
عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى
كل واحد ممن هو
غير في قوله من دخل
هذا الحصن اولا يمكن
حمل الاول على هذا
المعنى وهو معناه
الحقيقي اما في قوله
كل من دخل او لا يلفظ
كل دخل على قوله
من دخل اولا
فاقتضى التعدد
في المضاف اليه
وهو من دخل كل
فلا يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي
لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف

وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في لعموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الاول واحدا هو اخوهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة افاضة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا لكلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض البيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك

وجميع جموع على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق
كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل
من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على
تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على
كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية
المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل
او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها
ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم
العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب
قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجهه
اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام من للبيان
والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى

فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث **قوله**
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى
والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد
انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد
بخلاف سائر الاوامر وان العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم
الفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل
المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل
قوله فان دخل كل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم
افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل
يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجل ويصح كل الرجال يحمل هذا
الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل معا فما قال ذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا
اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله**
فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بالنسبة
الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا يحدث تحته اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا

قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله
الفرد خله عشرة معا لم يكن له ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم
من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا
ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم
او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع
على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى
موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا نوز آخر حاصله ان الاول
هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل
اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه
او بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعذر فتصح اضافة الكل
الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة

اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال
الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل
واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان
يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز
اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اولا ههنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان
المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان
الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان
قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان
المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن
بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد
لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه
او على التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل
اولا واحدا او متعددا معا او على
سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل في الصور
الثلاث اما في من دخل وكان من دخل فظاهر

واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول ولا قالوا احد اولى لان الجلادة في ذلك
اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة
من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد
في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف
كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر ان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في
الجميع فلانه يجعل مستحقا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد
وهو ان الجلادة في دخوله وبعده اقوى فهو بالنفل احق كذا ذكره
فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا
بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد اجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان
دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه كما يقال قتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد قتله
بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه
لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما

التوضيح

فاقول معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان اول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي والامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن ولا يجب ان يستحق السابق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانا انما اقمنا الاول على الدخول فتخلف فيه من السابقة لا يوجب خروجه عن الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا لدلالة الحقيقة لا للاخر لعموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني بالرأي فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام في البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدلالا بالبعض اجزاء الكعبة ويجوز فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام

كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال ورد المصنف كلا فاحاصل ان الجميع هٰهنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعملا في المعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل نصا جميع من دخل اولا مستعار البعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلوله على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بلا دليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان المجموع الداخلين معا نفلا واحدا وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلموا انهم لو حملوا

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرحوا به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية

والتشابه بين الفرض والنفل في امر الاستحباب حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو كالامة نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جوابه اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا ان الحكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى امثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيرها انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يعم حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة وحينئذ

مثل اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون مستقلا اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول لك او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد وزني ما عز فرجم هذا النظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعالى تغد معي فقال اني تغديت فكذا من غير زيادة هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب

ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بالجواب النفى السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا او لا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب النفى استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعنى لو قال ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل على الجواب وهذا اما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان للمقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق تقييد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافر وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل

لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وفي شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص المحكوم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات ورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال ولما حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت
عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل
اذا اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان
لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من
المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه
تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجاب وان كان منفيا
فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة
ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد
او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا
الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة

م في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير
تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجتزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه

سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت له الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت عن المقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص ونظيره كالكفارة مثلا انها جنس واحد مزاد دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله

وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد يسبق ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم فان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كالكفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات الامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به في هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد آخر في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رضي الله تعالى عنه ثلثة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص الشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** له ان المطلق ساكت

احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة و
جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق سكت عن ذكر
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول
بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم و
اتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان
الشارع لو قال وجبت فى كفارة القتل عتاق رقبة مومنة وفى كفارة
اليمين عتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله**
لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن
القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان
تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية
ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال
فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسوال
عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية فى هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال بن عباس رضى الله عنه هذا
لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابى حجة فى الفروع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضى الله عنه ما المراة
مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها اى خال تحريمها عن قيد الدخول

التوضيح
لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل.
وقال بن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه و المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه.
وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب.

التابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في
التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة
لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم
في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك
في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ حمل
المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد و
غير المقيد وفي الحمل على المقيد بطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد
ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين
الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول
المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق
فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد
وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى
من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل
المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس
تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد
في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان
ابطال حكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة
مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في
المقيس وانتفاؤه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير

وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد و
لا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد فيكون
له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن
النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد
او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفة لا بالنفي و
ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا واكن الخصم له
ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص
المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال ان تقديم
هذا التعديل لا يلزم عدم اجزاء غير المقيدة كالرقبة اليمين لان
ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة له على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص
المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على
انا نقول المذهب ان اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم والحاجة

التوضيح فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو
شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي هذا
العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا

اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها

التوضيح العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي تعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي (وابطال حكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المتعدي او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا قوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص دليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص ولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما تعاضد مع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله:-

اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الممكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات

التوضيح اوما رقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الامامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوق تصدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة) فصل حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يضع للمجموع اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضع للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت الثاني لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجاز لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز

التوضيح (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا. (ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما خلافي السبب والمذهب عندكم ان المعين لا يحمل على المقيد ان تحدا حادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر) قيدتم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم قيدتم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما (حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف

ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به
ترجح احدهما اورد عقيبه لك مسئلة امتناع استعمال المشترك
في معنييه او معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك
في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان
يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي
الدار الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت و
طهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال
صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا
امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على
قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه
ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن و
لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك
فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على
امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة
ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه

التوضيح

قوله فان قيل يصلون على النبي الاية وليس الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لا يجامع الاقتداء فلا بد من ايجاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموضوع كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذا الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الاية من المتنازع فيه

مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم
يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى
واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ
موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس
الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع
المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة
انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق
فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد
من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا
فى احد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى
مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع
حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من
المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ
لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه
انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا
له بدون الآخر اى بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اى مع قطع
النظر عن افراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الآخر لما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين
يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ

التوضيح
والجواب الصحيح
لنا ان فى الآية لم
يجر استعمال
المشترك فى اكثر
من معنى واحد لان
سياق الآية لا يجد
اقتداء المؤمنين
بالله تعالى وملائكته
فى الصلوة على النبى
عليه السلام فلا بد
من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع
لانه لو قيل ان الله
تعالى يرحم النبى و
الملائكة يستغفرون
له يا ايها الذين
امنوا ادعوا له

عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلا يمكن الاعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى
اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله لا ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله
اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان
سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان
الوضع هو الله تعالى او القصد الى ابهام او لغفلة من الوضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع
له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص
عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص
الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من
بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه

تخصيصك بالعبادة وفي ضمير الفصل نه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بذكراي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من
بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير
اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له
خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه و
المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل
عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد
من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي و
المجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة و
المجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا
في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو
غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه
كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع

يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن
لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه
ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى او
اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت
معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه
نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد
كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال
اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه
ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى
بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث
والعلاقة قلنا سيجئ ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم
واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد
على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل

بصحته على انه حينئذ يجوز الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله**
لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل
والتحريض على ما صدر عن المقتدى اذ لا يجاب اقتداء فى مثل فلان
يصلى فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء
عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر
مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا
ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه
ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبى ويوصل اليه من
الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم
فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان
كلاما حسنا **قوله** ولما بينوا يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند
بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة فى نفسه واحد يختلف
باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة بانواع
متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فى
الايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة
بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد به فى كل معناه الحقيقى او المجازى

التوضيح قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض الآية حيث نسب
السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما اضيف الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض
وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قيل كثير من الناس يدل على ان مراد بالسجود المنسوب الى الاكثر وضع
الجبهة على الارض والا لكان المراد الانقياد فما معنى تخصيص الكثير بمن الآية لا يقال

التوضيح
لكان هذا الكلام فى
غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتى معنى
الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او معنى
مجازيا اما الحقيقة هو
الدعاء فالمراد والله
اعلم انه تعالى يرحم
ما يصل الخير الى النبى
عليه السلام ثم من
لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذى قال ان الصلوة
من الله تعالى رحمة فقد
اراد هذا المعنى لا ان
الصلوة وضعت للرحمة
كما ذكر فى قوله تعالى
يحبهم ويحبونه اى المحبة
من الله تعالى بسلال الثواب
من العبد
اطاعة
ليس المراد
ان المحبة مشتركة
من حيث الوضع بل المراد
انه اراد بالمحبة لازمها
واللازم من الله تعالى
ذلك ومن العبد
هذا واما الجانى فى ارادة
الخير ونحوهما مما يليق بهذا
المقام ثم ان اختلفت
دلالتهم معنى لاجل اختلاف
الموضوع وطريا من ذلك
يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع
ولما بينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند
اليه يفهم منه ان معناه
واحد لكنه يختلف
بحسب المحمول لان
معناه مختلف وضعا
وهذا جواب حسن فتفطن
وتمسكوا ايضا

التوضيح

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع و ما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار الشيعة المتكبرين منهم لا يسعهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد انيكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس لاعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي

والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها
عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصا والمدر وكذا
شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان
اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك
فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من
ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
فممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها
لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصاعد قبل الانتقال الى حقيقة
التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو
تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى واللفظ المستعمل استعمالا
صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له

التوضيح
مع ان محكم الكتاب
ناطق بهذا وقد روي ان
النبي عليه السلام
سمع تسبيح الحصا
قوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم
تحقق ان المراد حقيقة
التسبيح لا الدلالة
على وحدانية تعالى فان
قوله تعالى لا تفقهون
لا يليق بهذا فعلم بهذا
ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل هو كاشي
لا ينكره الا منكر خوارق
العادات
التقسيم الثاني في
استعمال اللفظ في
المعنى فان
استعمال
فيما وضع له
يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي و
الاصطلاحي

فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع لدفع الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة

التوضيح (فاللفظ حقيقة) اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول به من حيث الشرع والمنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس صرح بان القول بالحقيقة والمجاز على المعنى ما مجازا وما حقيقة انه من خطاء العوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) اي ان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من جهة علاقة او غيرها فمجاز بالحيثية بقي ما صير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي معنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى الواحد لكن من جهتين (والا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا لوضعه جديد) باستعماله في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فظهر مجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب

وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم
بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه فى تعريف الحقيقة و
المجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه
يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى
وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من
غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع
شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام و
قد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو
الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة و
لا يشترط فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع
الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع
وان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو
غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها

كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجازا لغة حقيقة شرعا
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن
من جهتين كلفظ الصلوة وعلى ما ذكرنا بل ومن واحدة ايضا لكن
باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجئ ثم
اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى و
استعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من
الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام
من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع
باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان
لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له
في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير
الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من
افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد
الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدل على الارض حقيقة لغة

مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف العام قلنا فيه
الحيثية ماخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من
حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع
خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في
اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان
قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال
في غير الموضوع له بناء على ارادة الموضوع له اما الكناية باصطلاح الاصوليين
فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء

واستدل القرينة قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغيير الحكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا لو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعرد مفهوم فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة المجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له

الوضع الثاني (واما المنقول فهو ما غلب في معنى مجازي الموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل هو الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) اي فاخصه الدابة بالفرس لا مع رعاية المعنى اي المعنى الاول هو ما يدب على الارض فصار مجازا اذا اريد به غيرها وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس من حيث الخصوصية كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت فكانها لم يراع المعنى الاول فصار اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) اي المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول والمراد بالمعنى الاول

بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له و
ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول
فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
او غير موضوع له باعتباره واعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي و
شرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود المنقول
اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل
والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من
افراد معنى الاول كالمراد بفعلهن الاربع خاصة ومعنى في الاصل لما يدب
على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد
ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع
الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد

التوضيح

الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة ثم في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا المعنى اطلاقه) اي المنقول (على المعنى الثاني) و هو ما يدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول و هو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه الازم ذلك المعنى و اللازم هو المعنى الثاني لا لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول ثم لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء لا تخصيصه بالمعنى الثاني) اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان لو اضمه قد لا يعتبر فيه المناسبة كالخمر والخمر قد يعتبر فيه المناسبة كالقادر وهو الخمر ودعاء الصحة الى الاضمار مثل سار

ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الرابية في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول في ملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاق

التوضيح

والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدرة قارورة فهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاسماء هجر المعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاقه الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل الاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تر الاقدام من سوغ القياس في اللغة الا نقلا عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الرابية والصلاة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الرابية في العرف على كل ما يوجد فيه الربيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا

على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ما ذكرتم
بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى
فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار
لها لوجود معنى لدبيب فيها فالتناسب معتبر فى وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز
وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان
الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد
فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار
المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة
التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل
والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات

التوضيح

على كل ما يوجد فيه
معناه (ويثبت ايضا
ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صار
مجازا والمجاز اذا
اكثر استعماله
صار حقيقة :-
ثم كل واحد من
الحقيقة والمجاز ان
كان فى نفسه بحيث
لا يستتر المراد منه
والا فكناية فالحقيقة
التى لم تهجر صريح
والتى هجرت غلب
معناها المجازى
كناية والمجاز الذى
الاستعمال صريح
وغير الغالب
كناية (اه
ان
الصريح
والكناية
اللذين هما قسما
الحقيقة صريح
وكناية فى المعنى
الحقيقى واللذين
هما قسما المجاز
صريح وكناية
فى المعنى المجازى
(وعنده علماء
البيان الكناية
لفظ قصد به
اى بمعناه الموضوع
له :-

والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار
وانكان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا
بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط
بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في
المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال
آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية
امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة
انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به

التوضيح

لا معنى ثان ملزوم له وهي لا تكون ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والمفهوم من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيمتنع ارادة الموضوع له

والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر والمجاز اذا اسند
الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح
في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة
اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها او غير معناها
معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية
وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد
بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه
عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين و
يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و
غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له لا ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المستمنع انما هو ارادتهما بالذات و
وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا
بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه
الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة فصار من غير بعيد لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا
يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع
له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له

ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريدان لفظا الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد

التوضيح

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غير لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم علم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي

فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاويل ويكون قوله الملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله** فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى

التوضيح

والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

(فصل) هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة
وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون
عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في
الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل والخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول و
الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية و
الوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في
بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان
تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ
لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة
وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون
لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان
كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة
للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون
احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية
والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط
وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات
بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في

الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية
ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث

قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد
باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث
وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى
الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده
بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز
مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في
المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار
ما يؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له
في زمان باعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون
اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقرير بخلافه ويلزم من هذا امتناع
حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في
حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان
الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في

التوضيح

(اذا اطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا او غير حقيقي واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له الحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال (وارادة غير المعنى الحقيقي ان حصل لهم اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او بالقوة فيما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان الماضي والزمان الذي هو زمان الحصول فيه واعلم ان قيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان المتقدمين تقريرا استعمال اللفظ في غير الموضوع له هو ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى في زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه اذ او بالقوة في زمان القوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا الا بالفعل او بالقوة

زمان الاخبار قليلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف
قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلف ابوه
يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف
ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم
به ففي مثل وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان
تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان اولا حق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل و
بالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب
زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى هذه الحروف

وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول
الفعل عنى الحال والاستقبال ذلو كان حاصلا له فى ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا لانا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب
باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل
له فى زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى
فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه هذا خلاصة لامه ولا يخفى ما فيه فان اراد بالمعنى
الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزاه اعنى الحدث
وبالمسمى فى الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى
وفى الفعل الفاعل فهو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق
او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق
او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاعتذار
ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه المنحط
بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعمال
لفظ احدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين

الاول ان حصول المعنى الحقيقي المسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع
الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من
جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس
مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما
في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع
عدم حصول حقيقة الخمر المسمى بالفعل اصلا **قوله**
فلا بد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من
الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحسب ينتقل منه
الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع ان
لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن
قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط
الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي
الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين
على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب

التوضيح
فلا بد وان تريد (لازما لانه
من الوضع اليه و
المراد الانتقال في
الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصير
اطلق على الاعمى كالغائط
اطلق على الحدث
(وهو) اي اللازم
الذهني (اما محض
محض) ان لم يكن بينهما
لزوم في الخارج (كتسمية
الشيء باسم مقابله) كما
يطلق البصير على
الاعمى (او منضم
الى العرفي) ان كان بينهما
لزوم في الخارج
ايضا
لكن بحسب
عادات الناس
كالغائط للاذى
في العرف قضاء الحاجة
في المكان المطمئن حصل
بينهما ملازمة عرفية
فبناء على هذا العرف
ينتقل الذهن من
المحل الى الحال فيكون
ذهنيا منضما الى
العرفي (او الخارجي) ان
يكون الذهني منضما
الى الخارجي ان كان بينهما
لزوم في الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب
الخلقة فصار اللازم
الخارجي قسمين عرفيا
وخلقيا فسمي الاول
عرفيا والثاني خارجيا

على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة
التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومشاكلة كما في
اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** او خارجا
عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل
على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناسب كون
احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما
جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء
قوله او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف
على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز
يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقة متقابلة متباينة
حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له
الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في

التوضيح
(وحينئذ) اي اذا كان
التزوم التزامي منضما
الى العرفي او الخارجي
(اما ان يكون احدهما
جزءا للآخر) كاطلاق اسم
الكل على الجزء وبالعكس
كالجسم الواحد وهو
نظير اطلاق اسم الكل
على الجزء والرقبة
للعبد) وهو نظير
اطلاق اسم الجزء على
الكل (او خارجا عنه
عطف على قوله جزءا آخر
(وحينئذ اما ان
لا يكون اللازم صفة
للملزوم وهو اي
التزوم (اما بحصول
احدهما في الآخر
كاطلاق اسم
المحل على
الحال
او بالعكس
اما بالسببية كاطلاق
اسم السبب على المسبب
كورعينا الغيث اي
النبت (او بالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم
من السماء رزقا وقد
يحتمل العكس ايضا
قوله تعالى وينزل لكم
من السماء رزقا يحتمل
اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الرزق
مسبب عن المطر واما
بالشرطية كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلاتكم
هذا نظير اطلاق اسم الشرط
على المشروط (او كالعلم على
المعلوم) هذا نظير اطلاق
اسم المشروط على الشرط
(او يكون صفته

اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على
شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى
اللفظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد
على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام
بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر
او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فلا استعارة قد تكون بالسبب
جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع فى
الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف
للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءا من
الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق
عليه اللفظ فى مثل رايت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا و
هو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد
بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق
على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا
وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد بمعنى

انكان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف لملزوم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وح لا يصدق المعنى الحقيقي لا يصدق
المعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حال الذات بها الشجاعة في الجملة وتحقيق
هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** اذا عرفت يزيد ان
بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين و
بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك فاللزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث
يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم
كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون
العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه و
المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
ان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل آلية والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون
الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب

التوضيح
فالاطلاق اسم الكل على
الجزء مطرد وعكسه
غير مطرد بل يجري في
صورة يستلزم الجزء
الكل كالرقبة والراس
متلازمان الانسان
لا يوجد بدون الراس
والرقبة اما اطلاق
اليد ارادة الانسان
فلا يجوز وكالمحل والحال
اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال الى المحل
وايضا على العكس اذا
كان المقصود هو الحال
كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز
الماء

كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في
معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل
ينبني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن
تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم
الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه
فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل
الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من
التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق
بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري
مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء
على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان
لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على الغفلة حيث
يقال المشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه

واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم
والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر
المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح
اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبع
فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوما تها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه
في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون
مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه
ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة
انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول ما يلزم من ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء يحتاج الشيء اليه وقد عرفت

انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول تابعا والثاني متبوعا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره في الاحكام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغيرهن علاقة المشابهة بالاتصال في المعنى المشروع

التوضيح والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كبيع شرع يصلح علاقة للاستعارة اي ينطبق التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع مثلا شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصير استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما تمليك بعد الموت اذا حصل الفرار من حق الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين لمصدري التصرفين الصادرين عليها

كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة **قوله**
فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع
فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة
تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط
فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة
اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك و
قبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف اطلاق
بالفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف

التوضيح
الذى يلزم من تصور
تصوره او كالسببية
عطف على قوله
كالاختصاص فى المعنى
امتنع عن انكاحه
عليه السلام فعقد
بلفظ الهبة..
فان الهبة وضعت
لملك الرقبة و
النكاح لملك المتعة
وذلك) اى ملك
الرقبة (سبب لهذه
اى لملك المتعة
فاطلاق اللفظ الذى
وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المتعة
(وكرامة زوجه غيره
عندنا) اى
نكاح
غير النبى
صلى الله عليه
وسلم فيخطر بلفظ
الهبة عندنا اذا
كانت المنكوحة
حرة
حتى لو كانت امة
تثبت الهبة عندنا
(وعند الشافعى
رح) ينعقد بلفظ
النكاح والتزويج
لقوله تعالى خالصة
لك و) عنده عقد
غير مصالح
(مخصوص)

بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخلف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب

التوضيح الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك وله عليها) اى الزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح واطلاق بيدها ذهو لذلك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج او ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى

التوضيح كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصين الاحصان والالفة بينهما واستمداد كل منهما فى العفة بالآخر اى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر بخصوصية لك اما فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب ايضا يحتمل ان يكون المراد و الله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا يحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم (لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة

بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه و
هذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا و
فيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة
خصوص لا توجد في المعنى اللغوى **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع
لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون اسبب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك
المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال
والمتعة لانها لا توجب الملك حتى ان من بيعها اباحة طعاما لغيره فهو
انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك
بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب
اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا
استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة

التوضيح

(وكذا ينعقد) اى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عند ثلاثة فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اى السبب (علة شرعية للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا فان الملك فيصير كالعلة الغائية له - (قلنا انما كان كذلك) اى انما صح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اى السبب

عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ماذكره
المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما
سببا للآخر كان في المجاز والحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله
تعالى من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال تقديم وتمثيل
لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة
للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما
وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد
او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين
لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان
ملكت او اشتريت عبدا في معنى اتصف بكوني مالكا او
مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة
حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب

التوضيح
فان قال ملكت
عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت قنا
متفرقا يعتق في
الثاني لا في الاول
وقيل قال ان ملكت
عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد ثم باعه
ثم اشترى النصف
الآخر لا يعتق هذا
النصف عند م
تحقق الشرط وهو
ملك العبد فانه
بعد اشتراء النصف
الآخر لا يوصف
بملك العبد فان
قال ان اشتريت
عبدا فهو حر
فاشترى
نصف
عبد ثم باعه
ثم اشترى النصف
الآخر يعتق هذا
النصف لانه بعد
اشتراء النصف
الآخر يوصف بشراء
العبد فيقال عرفا
انه مشتر العبد
وهذا بناء على ان
اطلاق اسم الصفات
المشتقة كاسم
الفاعل واسم
المفعول والصفة
المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق
منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق
الحقيقة

لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف
كالضارب لمن صدر عنه الضارب وانقضى وقيل بل
حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم
والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى
به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه
سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول
عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه
غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا وماضيا
فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى
المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان
التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن
فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على
المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه. **قوله** فان العتق

التوضيح عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان صلة (فلا ينعكس) اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين اعني انه قد يفهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه في الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العمة والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيصح اطلاق بلفظ العتق) اي بناء على الاصل الذي نحن فيه. (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة

التوضيح اما بعد زوال الحق عند فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد العداء من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمستدل لم يذكر هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي نفي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق بالاقضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء يطلق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة قضاء لان العبد يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى احد اللفظين

اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى

التوضيح فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وبالملزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه (اى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره منه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى) على ما مر فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه تعالى فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هى) اى ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له يدل على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) :-

التوضيح والطلاق ازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (انما تفضى اليها ولسبب هذه) اى ازالة الملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (و لا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية و اللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم

للطلاق مبنى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون
خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل
الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق
الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى
اللغوى للعتاق مبنى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ
اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق
لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من
المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين
فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل عتق
فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة
الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث
اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما
لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب
لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا
اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة
بالكلية عن المعانى الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن
المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجئ فى فصل الاقتضاء

التوضيح

فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل (او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك (مجازا) فقوله عتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب حينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة لا فى ازالة الملك) ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك

والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على
سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من
الاعتاق لغة عرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق و
لا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات
القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا
الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة
في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق
لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب
بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة
لغوية لم يطرأ عليهما نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا
الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة
على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا
ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال
ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن
اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق
في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق
مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق

التوضيح

(يرد عليه) اي على
ما سبق ان الطلاق
دخله القيد الاعتاق
اثبات القوة الشرعية
وانا نستعير الطلاق
وهو ازالة القيد
لازالة الملك

فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه
لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ
الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل
قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة
الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى
في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له ازما
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان
يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق
الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد و
هو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد و
الملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك
باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه و
فوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول

قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس
وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله
هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني
لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك
واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي وداري منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع
تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس
العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا
بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف
عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه
كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل
الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم
اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة
مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا
هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في
الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب
انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح
في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح

التوضيح وكذا اجارة الحر عطف على قوله فينعقد الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع لا تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان المسمى اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضاف الى المنفعة جوابا اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان ينعقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله ولا يلزمنا لا يلبس لفظا المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله هذا اشارة الى عدم الصحة بلفظ المذكور اي لان المنفعة المعدومة لا تصلح للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة

لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار لا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة
او مبينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم
السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واظهر كاطلاق اسم الاسد على الرجل
الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في
اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان
يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو
في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان
الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من
الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس
الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق
الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن ع وقد يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون

التوضيح
وهي التكلم بلفظ
الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والزكاة
بلفظ البيع الحق ان
جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق
اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الهبة
سبب الملك المتعة
الذي ثبت بالنكاح
بل اطلاق اللفظ على
مباين معناه للاشتراك
بينهما في اللازم وهو
الاستعارة ثم انما
لا يثبت العكس لما
ذكرت ان الاستعارة
لا تجري الا من طرف
واحد وامثال
البيع والملك في صحيح

المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث
جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت
عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان
ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في
ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا
فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما
اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله
المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به لملك المتعة قصدا لا تبعا
فتثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين
نوعان من العلاقة فلك ان تعتبرهما شئت ويتنوع المجاز بحسب
ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى **قوله** واعلم انه
قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في
استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في
احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم
على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها
من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتقع طبقة

التوضيح
وهم انه يعتبر سماعه
في انواع العلاقات
لا في افرادها فان
ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون
البلاغة وعلى هذا
لا بد من السماع في
الجملة تعلق على
الانسان الطويل
دون غيره قلت
اشتراط المشابهة
في اخص الصفات

طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يروا المجاز آتروبهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن
للسببية والابن للاب المسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب
الى انه لم يجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة و
وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطويل مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز يخلف
عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم
في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط
في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف
النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعندهما
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني عندهما

التوضيح خلف عن لفظ هذا اي قائم مقامه والاعم وهو هذا مجازيه لفظا وحكما فيصح الخلف لكن
الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فقط فيجب ان يكون الخلاف فيما هو الاصل فيه وهو الخلف عن الحقيقة يكون في جهة الخلفية فقط
ايكون مولودا منه بالوطي بالشبهة وان عرف النسب من غيره ٩ ت ٩

التوضيح مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعندهما التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مفيد وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاول ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق الحكم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين كالشيخ بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول ٩ ت في هذا المعنى مقيا للغرض وغلط هذا ابني

الاصل هذا ابنى لاثبات النبوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير
الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير
الاول فالاصل عندهما حرفيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل
ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل
والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو
الخلف انما هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلام التفسيرين لا يقال قد سبق
ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما
الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا
اللازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل
التكلم به وهو مخالف لثبوت النبوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذاك فى حكمه او فى
التكلم به وما ذكروه من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل
وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التى هى الاصل عندهما
مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد
عندهم جميعا والخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام
المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله
تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول
المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته

التوضيح

فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى هذا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا لم يكن فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية فقط والامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط عدم الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وهو كلام للايجاب بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل به اى الحقيقى خصوصا بهذا ابنى فاه هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مراد به النبوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما شرط فحيث يمتنع امكان الحقيقى لا يصح المجاز

وظاهر انه انما يصدق على هذا ابتى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهوران
استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلقية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلقية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى
الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من
ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم
ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على امكانه
والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في
كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان
الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما
اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته

التوضيح
وهذا لا يكفي صحة اللفظ من جهة العربية.
لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم (قال الثاني) اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية وحق الحكم فلا بد من امكان اي امكان الاول اي الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه ايضا بناء على ان الاصل المتفق عليه من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف في صورة المسئلة يحلف بقوله الله لا يمس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر يتعقد اليمين وتجب الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة حتى في مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق الشهد كما كان النبي عليه السلام وان حلف لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هنا ان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم تذكر في المتن مسئلة الكوز.

وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكون انعقدت على الممكن
فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف
ما انعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة
فى الجملة لا على الامكان فى الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى فى
الكون كما انعقدت على احياء يحدثها الله فى الشخص بعد ما حلف مع العلم
بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين
ولا يقدر لا شرين الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا قتلن
الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه
مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم
وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته
للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب او اكبر
سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له وهو
العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على
من ليس بابن لاشتراكهما فى اللازم مشهور وهو العتق من
حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه
من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق
وهى ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه
فثبتت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا
الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا اسما فى لا كبر سنا

لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا لها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر

قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام

هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من

حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكفر والعزل ولا يقبل التعليق

بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة

مستحيل ولم يوجد فيه من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به

دليل الكذب وكيف اذا كان بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل

هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته

كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف تصح الاقرار فالجواب انه

ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فعتق العبد قضاء او ديانة وان

كان كاذبا يعتق قضاء اما اخذا له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء

لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة و

نحوها فلا بد من البينة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين و

الاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب ولا يعتق ما لم يبين انه اراد

الاخوة اباه واما ما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى

الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى

النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما

اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على

الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل الحلية

التوضيح

فيجعل اقرارا فعتق قضاء من جهة الاستحسان لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابي لانه لا استحضار المنادى بصورة الاسم بل قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى

من الاصل وذلك حقها الحق فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا اني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال العبد يا ابتي يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبرية فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم مقام عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه ان جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد وضع بالتحقيق للقسم الاول فيكون استعماله في القسم

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له

الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على

انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا

وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية

اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود وفي ذلك الشخص

المشهور وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص المشهور فيجعل زيد من

قبيل الثاني ويستعاد له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم

لا يدل على معنى ليستعار له معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معنى

العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة

الهيكل المخصوص بالانسان للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل

على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار

اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح

به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة

والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص

بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير

علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل ان حاصل السؤال ان

هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل

تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو

لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد

اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك

التوضيح

فان قيل قد ذكر

في علم البيان

ان زيدا اسد من باب استعارة

لا هو تشبيه بحذف الاداة لانه

دعوى هو متحد مع الاسد

التغاير والتكرر متحققا

الى الخبر انما يكون الاستعارة

اسد يرمي اي كالاسد

بواسطة القرينة الكبرى

مقصودة فان القصد الى

الروية هنا

لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة

ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد

ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماعا على انه يشترط

فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف و

محمد رحمهما الله تعالى ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل

فيكون المجاز خلافا فى الحكم لا فى التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون

على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت

النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق

وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله**

اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ ميل

الى المذهب المرجوح كما بنيا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به

وارادة المشبه مرعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده

قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة

المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة

عن ارادة ان امران متدافعان **قوله** فهذا هين مذهبهما فيه بحث

لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم

الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب

الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر

التوضيح

اقول لا يكون هذا ابنى استعارة كما علم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه من جنس المشبه لفظا ومعنى فلا استعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه خبرية بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا الذى هذا ابنى استعارة لا يكون تشبيها وفى التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا هين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى لكن هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حمل طلب الحقائق وهذا ابين من هذا القبيل هذا الذى ذكره وهو ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس والاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عندهما البيان كما يقال الحال ناطقة اى الة استدلال للدلالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى اسم المشتق فيجوز ان تقع فى خبر المبتدأ وفرقهما ان الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ من جنسها اذا كان اسما مشتقا

في علم البيان أن نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وأن نحو
الحال ناطقه هكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم منه من ذلك
ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مستقلا وبين الفرق نحو زيد
اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل
تصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم
اثباته او نفيه لا ان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه
فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير ارادة
التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت
اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع
قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير
ارادة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين
ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل الانسان حيوانا
حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف
للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام
المشتمل على المحال باطل سواء قصد ولم يقصد فلا بد من التأويل و
لان استعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رأيت اسدا
وتكلم يدور لان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع
نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد

التوضيح

والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا يشتمل انه فرق واه وما ذكر بعده ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يقتضي الى قلب الحقائق دون الثاني او عن من نسج العنكبوت اي قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة اولى من قولهم زيد اسد فما الذي يوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمناً
وبين ما يثبت قصداً لكن اثبات الحال به قطعاً من غير فرق بين الجامد
والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية
الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة
اسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق
معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع
الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكناً
هذا تقرير كلامهم وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام
علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث
يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلواً عن المشبه صالحاً ان
يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكوراً لفظاً كما فى رأيت
اسداً ولقيني منه اسد ولقيت به اسداً وتقديراً مثل اسد فى
مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ
او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ
مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة
الى باب التشبيه ففى مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة
التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت
الحال بكذا فاستعارة قطعاً لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة
التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا انما

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة فكما لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد)

من قبيل زيد اسد لا من قبيل نحو رأيت اسدا لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان نحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة تشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجترئ صائل والطير اخرية عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابن معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله** في مسئلة المجاز المقرون بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه الاختلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك النوع لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم

حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان الجاز ضرورى
والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب
بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم
يجد طريقا لتاديه المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض
سنذكرها مع القدرة على الحقيقة والاول للمتكلم فى اداء المعنى طريقين
احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من
لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة ....
بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة
ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة و
الاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والمعنى
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فكلام ان الضرورة بهذا
المعنى ينافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند ضرورة
الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم
واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيفتقر فيه على ما يحصل به صحة
الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان
قيل قد سبق ان العموم اثر اللفظ بحسب الوضع دون الاستعمال فى المجاز
بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من

التوضيح
واذا لم يكن الضرورة
للتوحيد فى استعماله
بل يكون معنى الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ
يجب ان يحمل على المعنى
الحقيقى فاذا لم يمكن
فعلى المجازى فهذه
الضرورة لا تنافى
العموم بل العموم انما
يثبت ان استعمله
المتكلم واراد به المعنى
العام ولا مانع لهذا
لانه ما وجد فى
الاستعمال ضرورة
وهو احد شقى الكلام
بل فيه من البلاغة
ما ليس فى الحقيقة و
هو فى كلام الله
تعالى كثير

الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع و
اعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية وهو اقتصر
من احد نزاع في صحة قولنا جاء الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة
المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما
يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام
على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا
اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما
اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في
المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال
فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في الطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع

التوضيح

كقوله تعالى يريد
ان ينقض فاقامه
وقوله تعالى الماطحي
الماء والله متعال عن
العجز والغرض ذات
نظيره قوله عليه
السلام لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام
اجماعا فلا يتصل
فيه عنده ذكر
الصاع واراد به ما
من الطعام بطريق
اطلاق اسم المحل
على الحال (مسئلة
لا يراد من اللفظ
الواحد معناه
الحقيقي
والمجازي معا
لرجحان المتبوع على
التابع

٢٤١

والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من
حيث انه متعلق به بنوع علاقته وانكان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فى المعنيين فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة
المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا
القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال
المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحكم لازما للجزء بمعنى انتقال
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها و
المجموع المركب من الانسان والاسر ليس كذلك بل هو امر اعتبارى
محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع
الارض والسماء ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم لو ان امتناع
استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة
اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازى بمنزلة تعدد

عن المحل والشئ الواحد فى حالته واحدة لا يكون مستقرا فى محله
ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى و
عدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع ان الحقيقة
توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها
وتنافى اللوازم تدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى
بمنزلة اللبس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما
مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بتمامه بطريقى الملك
والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد
يلبس كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر و
الكل ضعيف واما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع افادة
اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة
التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء
فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع
واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عنه
اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى واما الثالث
فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة
الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا
تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه
ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة

المعنى المجازى ويقوان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو
ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى
المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين
النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال
قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده
ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت الارادة واما الخامس فلان
ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطلانه الامتناع فى المقيس عليه
مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك
والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل منهما
بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى
الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له

قوله فلا يستحق الخ اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لان اما ان

التوضيح فلا يستحق مستحق المعتق مع وجود المعتق اما او هى المواليه ولا ايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضع له ولا المس باليد بقوله تعالى ولامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى المولى لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى أو لامستم
النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للمجنب التيمم فلا يراد
باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده يراد بها المس باليد ولذا
لم يوجب عليه التيمم قلنا اراد اجماع من بعده اصحابه بل اراد اجماع الائمة الاربعة وفيه
بحث لان فهمهم من حملها على المس باليد وجوبهم الجنب بدليل آخر لا يقال
هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب ولمس
باليد ولا يخرج ذلك لان نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانه
يكون ذلك لو وقع امرا متفقا عليه وعلم القول بان المراد المس باليد مع
جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يتم مخالفة واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد
المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اذا اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب حمله في السكر منها
بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
واما في نسبته كما اذا اوصى لموالي زيد بشيء وله معتق ومعتق المعتق
يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق
يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود المرا

وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء
اعتقه حرا او عبدا او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم
من ظاهر عبارة الاسرار وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل و
الفروع اعال للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل
بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى **قوله** وكذا
اذا اوصى اه يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة
في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث
عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا
شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابنا يستحق الابناء خاصة عند
ابي حنيفة بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق
الابناء عرفا على الفريقين وان كان اوصى لاولاده فللذكور والاناث
الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده
يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبية خاصة
بالاتفاق لان الاولاد يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم بنات
وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة وهو
كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان
فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنو وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتنى على شبهات وفي هذه المسئلة روايتان لو جمع بينهما كنت اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا

جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب
فبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول بجميع الفروع مثل بنى آدم
وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما
هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على
الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان
كانوا اتباعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل
الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه
وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولهما **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقى لان وضع الشئ
ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس و
الكيس فى البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين
فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع
القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى
الدار وباقى جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى
الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما
لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فى الدار
فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقى قلنا اراد به ان
من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا فهو ان يضع حقيقة
انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا

التوضيح

والدخول حافيا معناه الحقيقى الباقى بطريق المجاز فقوله فى الدار متعلق بقوله لا الجسم بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل (وكذا) اى من يتابعهم المجاز قوله (لا يدخل فى صار فلان

فان قلت قد صرح فی المبسوط والمحیط بان الدخول ماشیا حقیقة غیر مهجورة حتی لو نواه لم یحنث بالدخول راکبا قلت کان المراد انه حقیقة عرفیة فی الدخول ماشیا وهی غیر مهجورة بخلاف الحقیقة اللغویة اعنی وضع القدم سواء کان مع الدخول او بدونه حتی لو وضع القدم بلا دخول لم یحنث ذکره قاضی خان لکن ظاهر قوله و فی العرف صار عبارة عن لا یدخل الا مشیا یفهم بان وضع القدم حقیقة عرفیة فی مطلق الدخول **قوله** یراد به ای بکون الدار مضافة الی فلان نسبة السکنی بدلالة العادة وهی ان الدار لا تعامی ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساکنیها الا ان السکنی قد یکون حقیقة وهو ظاهر وقد یکون دلالة بان یکون الدار ملکا له فیتمکن من السکنی فیما یحنث بالدخول فی دار یکون ملکا لفلان ولا یکون هو ساکنا فیها سواء کان غیره ساکنا فیها او لا لقیام دلیل السکنی التقدیری وهو الملک صح به فی الخانیة لکن ذکر شمس الائمة انه لو کان غیره ساکنا فیها لا یحنث لانقطاع النسبة بفعل غیره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد له وهو ما یصلح تقدیره بمدة مثل لبست الثوب یومین وریکبت الفرس یوما بخلاف قدمت یومین و دخلت ثلثة ایام وفیه اشارة الی ان المعتبر فی الامتداد وعدمه هو الفعل الذی تعلق به الیوم لا الفعل الذی اضیف الیه الیوم وذلک لان الیوم حقیقة فی النهار فلا یعدل عنه الا عند تعذره

التوضیح

یراد به نسبة السکنی ای یراد بطریق المجاز بقوله دار فلان کون الدار منسوبة الی فلان نسبة السکنی اما حقیقة واما دلالة حتی لو کانت ملک فلان ولا یکون فلان ساکنا فیها یحنث بالدخول فیها لانه تحرم للملک والاجارة والعاریة لا نسبة لها حقیقة وغیرها مجازا ای لا یراد نسبة الملک بطریق الحقیقة وغیرها ای الاجارة والعاریة بطریق المجاز حتی یلزم الجمع بینهما ای بین الحقیقة والمجاز دلالة بالحنث عطف علی قوله فی قوله ولا یجمع بینهما بالحنث اذا قدم مجازا اولیلا فی قوله امرأته کذا یوم یقدم زید لانه یذکر للنهار والوقت کقوله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره صورة الشرط انه اجتمع الامر انت طالق یوم یقدم زید یحنث ان قدم نهارا اولیلا فالیوم حقیقة فی النهار مجاز فی اللیل فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فقوله لانه یذکر دلیل علی قوله ولا بالحنث والمجاز فی لانه یجب الی الیوم والمراد بالیوم فی الآیة الوقت فالیوم حقیقة فی النهار وکثیرا ما یراد به الوقت مجازا فاحتجنا الی ضابط یعرف به فی کل موضع

وذلك في ما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد (اي التعلق) او الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديرفي دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له ينزل زائد عليه مثل صمت الشهر بدل
على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو
ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
الا ان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان الذي
لا يعتبر في العرف بممتد او هو الآن سواء كان من النهار او من الليل
بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف
حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق الآن جزء من الآن اليومي و
هو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة
وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين
بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد و
استعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع
في كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه
حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وبيان الهداية

قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الامر انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية للعامل مقيدة ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد

التوضيح فالنهار وبتغير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان (معيارا له) اي الفعل والمراد بمعيار الفعل ظرف لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراعى باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اي الفعل (كوقوع الطلاق فيها) اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراعى الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل (بل بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بأكل الحنطة وما تتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة

الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان
قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
اي اكثر ما يكون لمطلق الوقت مع ان الفعل مما يمتد
يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
في الشرح السابق
مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا
اي الصوم والكسوف المنتظر
امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في
غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
اي بياض النهار
تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه
ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان
اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة و
كون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق
وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا
بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض
كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير

انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس منيا على ان اليوم مطلق الوقت على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقته اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم ويمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او ينوي اليمين او ينوي اليمين مع نفي النذر او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها الاشارة بقوله ونوى باليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان يختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء

(لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله (لان ايجاب المباح يوجب تحريمه ضدا وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحريرا بموجبه) فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم الثابت ودلالة اللفظ على الاحد لا تكون مجازا

عند القوات لا الكفارة وموجبه الثاني اي اليمين المحافظة على البر الكفارة
عند القوات لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاراد تهما
معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر
بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر
يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا و
ايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح اليه كترك
الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى وقد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي
شرع لكم تحللها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية
او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص الموجب هو نفس اليمين
وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي قوة الثاني
به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في
نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح
بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون
بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد اللازم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق
التضمن والالتزام اصوليا فيصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من
حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد

التوضيح
كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل
المخصوص يدل على
الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق
الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو
اللفظ الذي استعمل
ويراد به لازم الموضوع
له من غير ارادة الموضوع
له وهنا وقع في خاطري
اشكال وهو قوله يدل
عليه انه ان كان هذا
موجبه يكون يمينا و
ان لم ينو اي اليمين
كما اذا اشترى القريب
يعتق عليه وان لم ينو
وان لم يكن موجبه
يكون جمعا
بين الحقيقة
والمجاز

ولازمه فاللفظ حقيقة كما افاد فهم المجاز من لفظ البيت المستعمل
في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر
لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لا يكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز
مشروط بعدم ارادة الموضوع له لهذا عدل المص في تحرير البحث عن عبارة
القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى
الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء
سميت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا
الاشكال صح اه يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلته امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا ينفع
بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما
اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا و
لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت
بنفس الصيغة من غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت
باللفظ فلا عبرة بارادته لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع
في خاطر المص رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف
وغيره عن الامام السرخسي رحمه الله مع الجواب عنه بوجهين

ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال (لا جمع بينهما في الارادة) لانه نوى اليمين وهو غير النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء يثبت للموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراده او لم يرده والمجازي ان اراده فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر و يمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين و ليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله

الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين
من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير
نية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعل
يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بدائع الكلام فى هذا المقام ما ذكره
شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فى قول ابن
عباس رضى الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس
حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
فى معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة
واحدة بل فى كلمتين **قوله** مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو
راى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول
قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال **قوله** نحو يمين الفور
هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره
اى من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز

التوضيح

قلنا المانوى مجازه ونفى
حقيقة يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه
وبين الله تعالى فاذا
نفى النذر يصدق ديانة
بينه وبين الله تعالى
ولا مدخل للقضاء فيه
حتى يوجبه القاضى
ولا يصدقه فى نفيه
بخلاف الطلاق و
العتاق فانه اذا قال
اردت المعنى المجازى
ونفيت الحقيقى لا يصدق
فى القضاء لان هذا
حكم فيما بين العباد
فقضاء القاضى
اصل فيه :-
مسئلة لابد
للمجاز من
قرينة
تمنع ارادة
الحقيقة عقلا او
حسا -
او عادة او شرعا
وهى اما خارجة عن
المتكلم والكلام
كدلالة الحال -
نحو يمين الفور او معنى
من المتكلم -
كقوله تعالى واستفزز
من استطعت
منهم فانه تعالى
لا يامر بالمعصية
او لفظ خارج عن
هذا الكلام -

اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقته ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الآية هذا لكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا معنى على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثانى اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة

التوضيح كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا مخرجا من ان يكون للتخيير ويخوطق امرا لى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص او لم يكن

من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا
باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا هو الذى يسميه فخر
الاسلام حقيقة قاصرة وذهب فيما سبق الى انه حقيقة من
وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة
العادة ايضا لانه اراد ثمه بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى
ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية
امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس
عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به تغييره وذكره
بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى مصدرا باتما وجمعا
عنهما وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة و
والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد
بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية

التوضيح

فالاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد و نحو هذا الاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على تكنه وشروطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه وثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما (وهو النوع الاول من الحكم) وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر (اى النوع الآخر وهو الجواز)

والاثم في الافعال المحرمة نوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد و
الكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو
وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا
صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بيان الحل والحرمة و
الصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى افهامهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين
الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب دون النية فلو اريد
الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدونها اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب لا يدل على عدم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة

لا يفتقر كذا ذكره الامام وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
بالاتفاق ومدار الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان
موافقته الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم
المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز ما لم يثبت من الشافعي على ما سبق و
نسلم فلم لا يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم
الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصهما بالاعمال التي هي محل الثواب
فيختص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر امر صحته
الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت
الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو
الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور
وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان
يوضع بازاء كل منهما وضع على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم
الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان والانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون
من عموم المشترك في شيء واجاب عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال

مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة وهي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاهمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا علي حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي و مسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد و لا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا كيشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل اه حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البير فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى

التوضيح

ونحو لا ياكل من هذه الشجرة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البير حتى اذا استف بكرع لا يحنث و نحو لا يضع قدمه في دار فلان

الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول بفيه من موضعه يقال كرع
في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة
لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء
اذا شرب الماء بفيه خاص او لم يخص **قوله** وكالاسماء المنقولة فان
نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة
او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان
نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان
الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره
على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا
فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد
بالحقيقة في مسائل اكل الفاكهة والدقيق والشرب من البير ولا يقال
فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من
جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان

التوضيح من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما هنا المراد بالمخصوص الكلامي ان الكلام يصح به وجه بعض
الافراد حكما ما قصدا لحكم يوجبه لعامه وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا
كلاميا في هذا التفسير وههنا نعني بقرينة اللفظية ما يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي فهم
من لفظه عدم تناوله للمكاتب فتكون القرينة لفظية جنسا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام منطبقا فكون
بعض الاقسام لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا مبينا هذا
هذا معنى وفي تميز الصور كما اذا رأيت المرأة الخارجة فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة
عرفا وهي الحقيقي الخارج مطلقا وفي قوله تعالى فاستعذ من شر ما خلق فهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا ...

وان اقتناع معارض وهو المراد بالكلام وقيل المذكور في الشرح مذهبه ولا يجوز فاشترط ان يكون التوكيل خاصا لا بالا التوكيل الى الكل

التوضيح وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن الكلام في ضمنه ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل هو من هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد انقصا او لا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فان قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى بان حمل العربية في هذا الاقسام وان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص فيه الكلام في هذا جمع

المدعى او غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى
اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى بعدها كالاقرار لانا نقول
المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو
الواجب **قوله** واما اذا كانت او عطف هذا البحث على ما سبق من
اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة
عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل
عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان
صار متعارفا فعندهما العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة
لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في محل التعارض
وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة
اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا
تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعندهما

التوضيح وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا احتمع عقلا وفي قوله طلقي امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مراد عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق سواء فلا يشتهي من هذه البسر شيئا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي امتنع الحنث فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يؤكل ماكولا مساوا حادثة لا يؤكل ممنوعا باليمين ثم عطف على دليل المسئلة وجوابه لا بد للمجاز من قرينة قوله (فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى المعتبر الحقيقي اولا لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما قومها

مسئلة

كان في التكلم كان جعل الكلام علما في معناه الحقيقي اولى **قوله** او صغر معروفة
النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيهما اظهر والا ففي
الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك
فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب
ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت
عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق
القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر
منه سنا مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه البنتية اعني التحريم
الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك
اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل
الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصح
اللفظ له والذي يصح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة
السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما
معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به
بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما
هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور

التوضيح

او معروفة النسب هذا بنفي (اما الحقيقة) اي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الاول) اي في الاكبر سنا (فظاهر) في الثاني (لانها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما ان تثبت مطلقا) اي في حقه وفي حق من (اشتهر النسب منه) اي يكون حرمته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) اي ثبوت النسب من المتكلم وانتفاؤه ممن اشتهر منه (لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط) اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه (وهذا متعذر) اي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) اي تكذيبه للشرع المدعي (اقل من تكذيبه بنفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع) يحتمل (بخلاف العتق) في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) اي بلفظ طلقتك سمي (مناف لملك النكاح فلا يكون مقاصر حقوقهم

لانه قال وفي الاصغر هنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق
من شتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر في حكم التحريم لان التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف الملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك و
كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي
ابلينه اي بينا ه يعني ان الحقيقة في المعروفة اما ان تجعل ثابتة مطلقا
اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو
لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان
تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكون لازما
للمدلول الحقيقي وهو ايضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم
بتبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر
الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده من الترديد القبيح وايضا لم يجعل
دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار
الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع له ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله و
في حق المقر متعذر في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت

التوضيح

بيانه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وهذا ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح ـ

واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا لا يمكن او في حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا لا يمكن لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا

فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح اذ يقال قوله مشعر بذلك اي
تعذر في حكم التحريم كما تعذر في حكم اثبات النسب اذ انا نقول
بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر كما تعذر مطلقا قوله
والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من
حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعملت لفظ
الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ
حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاعة بتبعيته
على انه مدلول التزامي فمثل هذا ينتفي اذا اريد به انها محرمة على
كان ثبوت الحرمة به مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت النسب
كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل
في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لا تمام دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن
والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في
ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه الدلالة على تمام ما وضع له
بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء و
اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت
بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على
الوضع النوعي وجواز استعمال اللفظ الكل في جزئه والملزوم في لازمه
هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالته يجوز على معنى نص

او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اه اورد البيان في نوع الاستعارة
تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل
العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه
لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون
اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في لفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق
فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى
من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتي بالمجاز ويفوت
بالحقيقة ويدخل فيه السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة
تمام المراد هذا او تلطف الكلام ايضا من الدعي المعنوي والعطف على
اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح اعلم ان علم البيان
هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطاء
في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام
مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة في الدلالة
عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها
عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة

تمام المراد تادية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن
الحقيقة الى المجاز بتيسير ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض
المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه وبينه بانه اذا كان
المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المراد من الحقيقة مثلا
ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او
مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه
اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف
قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له
مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له و
هو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه
محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة
فى الافعال والصفات المشتقة تنشى تبعية لانها تجرى اولا فى
المصدر ثم بتبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت
الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار
النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى
دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به
يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق

دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنافيه كلامهم يطلب
من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاسماء التبعية
لا يختص بالافعال والصفات بل يجرى فى الحروف ايضا فيعتبر
التشبيه اولا فى متعلق معنى الحرف يجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية
ذلك فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند
تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى
للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان
معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح
مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وقول الشاعر ع لدوا للموت وابنوا للخراب ؛
شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام
الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت
الاستعارة اولا فى العلية والغرضية وتبعيتها فى اللام وصارت اللام
بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة اسد المستعار لما يشبه
الهيكل المخصوص ولهذا وضح الان المعنى اعتبر زيادة تدقيق وهو ان
التعليل يستعار اولا للتعقب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقب
اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك

والمستعار له معقولان
المجاز اوضح من الحقيقة
وايضا ما ذكرنا ان ذكر
الملزوم بينة على وجود
اللازم وان المجاز يوجب
سرعة التفهم يؤيد هذا
المعنى ويمكن ان يكون معناه
ان يؤدى بعبارة لسانه كنه
ما فى قلبه فانك اذا اردت
وصف الشئ بالسواد على مقدار
تحصيل حاصل المراد ان تصفه
بالسواد وتمام المراد ان تصفه
بالسواد المخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد
لكن لا يدل على تمام المراد
وبيان كمية السواد فلا بد
ان يتكلف شئ يعرف به
الشدة كمية سواده
فينبغى
ان يستعار له ليتبين
للسامع تمام المراد (او غير
ذلك) بالرفع ايضا اى
يكون الداعى الى المجاز غير
ما ذكرنا فى هذه المواضع
(مما ذكرنا فى مقدمة كتاب
الوشاح وفى فصل التشبيه
والمجاز حالى فذكرت فى مقدمة
وفى فصل التشبيه ان الغرض
من التشبيه ما هو فايكون
غرضا للاستعارة ايضا وفى
فصل المجاز من المجاز ربما
لا يكون مفيدا وربما يكون
مفيدا ولا يكون فيه مبالغة
فى التشبيه وربما يكون مفيدا
ويكون فيه مبالغة التشبيه
كالاستعارة ؛

فصل وقد يجرى الاستعارة
التبعية فى الحروف

ذكرها علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية :-

يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من
اى اللام المشروطة استعارة جزئية التعليل استعارة جزئية التعقيب
ان يكون مستعملا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت
للولادة بناء على ان تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا
فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلة وهذا
معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة
علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال
اسم المشبه به فى المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد
اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا
مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل
الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية
العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة
الفاعلية متاخرة منها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور
اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا
محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود
للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق
الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان
المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعنى تعقيب العلة الغائية
فعلها المعلل بها اياه عقبته اى حبت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره

تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة المعلولية وكونه غاية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء انما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاقتضاء الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثير مما يسمى جمع حروفا تغليبا او لشبهها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول وجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الاعلام فانها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها للمعاني يتميز بها من حروف المباني التي تبنيت

التوضيح

وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تتقرر الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال الناطقة اي الدالة فاستعير الناطقة للدالة تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اي التعقيب اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيرها (ثم بواسطتها) اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار الآلة) اي التعقيب نحو ولدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل اللام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام

البقية في صفحة الآتية

الكلمة عليهما وركبت منهما فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله**
الواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو او في الحكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن
مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى ولا على الترتيب
اي تاخر ما بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة
اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع
من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في
مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل
وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد
وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده التاسع
ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما
لا دلالة في جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا
في جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين
تساهما الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي
عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه

التوضيح
الداخلة في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول
وههنا ذكر حروفا تشتد
الحاجة اليها وتسمى حروف
المعاني منها حروف العطف
الواو لمطلق الجمع بالنقل
عن ائمة اللغة واستقراء
مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين
كالالف بين المتحدين
فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هنا في رجل
وامراة فاه خلوا واو
العطف وقولهم لا تاكل
السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما

انه نصب تشرب باضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال ينفي المقارنة لا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون بسبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بيّنا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء ولا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها الا ترى ان لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد

فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء ١٢

الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم اشتراء الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء فيجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول لو طيفة في الرأس مع الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب اراحة القيام الى الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطفت عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي فاستدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به تعالى به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب فلم يعد الجواب انا لا نسلم ان ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك

التوضيح واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وحده بدأ بكم لكن تقديمه في الامر لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما وارتضاه ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب واذا الوجوب في الحقيقة عمل الامر له عليه السلام وهي غير مندوب بالنسبة الى ملتنا بقوله اسدوا

الحكم منهما بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام
بما لا يحله من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من
شعائر الله تعالى وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما
على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت وجوب اصل السعي
قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي
وقد بقي ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهو يفيد ان يطوف
بهما الا ان ذكر يطوف نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان
عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض
اه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
تقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا
مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث
دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك
بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
للواو الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لان المطلق
لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق و
طالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان

التوضيح
وزعم البعض انه للترتيب
عند ابي حنيفة والمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع
الواحدة عنده والثلاث
عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها
(وهذا) اي زعم ثلث بعض
(باطل بل الخلاف يرجع الى
ان عنده كما يتعلق الثلث
والثالث بالشرط يتعلق
الاول بقي كذلك فان
المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط وفي المنجز تقع
واحدة لانه لا يبقى المحل
للثاني والثالث وعندهما
يقع جملة لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورته
طلاقا) اي لا ترتيب
في صيرورة
هذا اللفظ
تطليقا عند
الشرط (كما اذا قال
لثلاث منكوحات لم يدخل
المدخول بها قوله ان
دخلت الدار فانت طالق
فعند الشرط يقع الثلاث
كذا هنا ا

(قوله لغير المدخول بها) اي لا يترتب
التطليق اي ما يدل على
التطليق بالشرط الا بعد الترتيب
بين الثلاث لان الاولى كانت
تطليقا منجزا ثم الثانية
والثالثة لا تصادفان محلا
لان الطلاق لا يقع بها
الحكم ا

تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق
الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزتين
بالاولى والثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجوهر المنظومة
تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا
كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية
كان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اول
يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعقب في التعليق حتى يلزم التعاقب
في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديمه
في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث

فكذا ههنا لان التقدير كاللفظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب منه ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا او افتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار والميزان **قوله** وان تقدم الاجزية يصلان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بجزء المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة فرقا له بين تاخير الاجزية وتقديمها بحيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم

الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت
منه جاز بالاتفاق ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف
ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما في عقد واحد
وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى
لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج
نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة
الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما
متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة
او مفصولا بان سكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج
نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقد واحد
اما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب
فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما وان انشآ العقد واحدهما
حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك
الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير رادا النكاح الثانية وانه يستبين من ذلك و
ان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء

التوضيح
وبعض تلك المسائل
يختلف حكمه بالعقد
الواحد وبعقدين كما
اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى وبرضاهما
دون رضا الزوج فان
هذه المسئلة تختلف
بالعقد الواحد وبعقدين
فلا يجز هذا الفرض فيه
بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله
فعليك بمطالعة الجامع
الكبير وان زوجه الفضولي
امتين بعقدين فاجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية
وان اجازهما معا اي
قال اجزت نكاحهما او
بحرف العطف اي
قال اجزت هذا وهذا

(بطلا) اى بطل نكاح كل واحدة منهما (فجعلتموه للقران) فان قال اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى عنى وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن

فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطل اى نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على ان الواو المطلق الجمع لا للمقارنة ولا دلالة فى مثل جاء فى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا

قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتبلوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم يتبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا

فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق والاجازة متفرقا متراخيا مع
سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة
بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ واجزاء الشرط او نحو ذلك
فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو تفيد الجمع
بينهما في حصول مضمونهما اذ يجوز ان الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
في الثانية وبالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل
عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم في
مطلق العطف بالواو اما في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل
انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ
في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه

التوضيح مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهذا اما ان يراد الجملتين الصفتين (كذلك) اي مغيرا لاول اما في الاختين فلان ابتداء نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى اما في الامتين بالاعتاق فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الاختين) اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذا وهذا فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير فرقين لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذا حر وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذا وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى يوافق هذا آخر نكاح الاولى ولم يعرض في الامتين بان قال اعتقت هذا وهذه عتقا معلوما عن كلامه **التوضيح** لهذا الصفتين وقد تدخل بين الجملتين فلا تجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب (اي مشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) اي آخر الكلام اولهم فيما اتم به الاول بعينه (اي بعين ما اتم) (لا بتقدير مثله اي مثل ما اتم (ان لم يمتنع الاتحاد) اي ان لم يمتنع ان يكون ما اتم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس تكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع طلقتان عند ابي حنيفة

التوضيح الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (في جعلتموه للقرآن) اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر منفصلا للقرآن (بمنزلة قولهم اعتقهم في مرضه لانه لم يكن للقرآن بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره

الا عند الضرورة **قوله** اى بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جاء فى زيد وعمرو حال الاحاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعدد ات ولذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت فى مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه بامره وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصومه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه و احترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** ممكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء لا نظرا اليه ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد فى النيابة من اختيار كامل

التوضيح

هنا تجاوزت الشكوى فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله الا بعد شرط آخر حتى يصير كقولهم ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق الا ترى انه لا يقع الا واحدة عند ابى يوسف ومحمد (وبتقديره) اى تعلقه بمثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان استتم) اى الاتحاد نحو جاءنى زيد وعمرو لا به انما يكون بحيث لا يتغير حكمه ويصير كقولهم (وجوب الشكر فى مطعم) حتى قالوا ان القرآن فى المطعم لا يجب الشكر فى الكسوة فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب زكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه لينبه انه يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون الخطاب باحدهما غير الخطاب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقرآن فى النظم القائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن لعقل فهم من وجوب الصلوة اذ هى حياة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى حياة مالية ممكن اداء الولى عنه

شرعا لحصل معنى الابتلاء ولهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم بورود كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر عنه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايماء

ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الآية وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدأ بل هو منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول

عن اقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين مبتدأ فلا بد فى الانشائية الواقعة
موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راى الاكثر وح
يصح ان يعطف عليها قوله اولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا
تاتى من قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره
وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل
على المعلول هى بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأ
فان قلت لا شك فى ان العلية والمعلولية فى وجود السقى والارواء لا فى
مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى
الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسلم فى ذلك نظرا الى
انه يتحقق من الفاعل لا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع
الماء على كفه او صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر
يروى ولهذا صح ان يقال سقاه فما رواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب
الكشاف الى انه فى معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق به
التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول
بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر فى الرتبة

التوضيح ولم هنا تكلم فى آخر مصر الاستثناء ان شاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلا تدخل فى الجزاء فان قال رحمت هذه الدار فهى الدار فانت طالق فاشترط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ — وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فاهبت ريحه يكون المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق

قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا لايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فقطعه.

قوله وقد تدخل على العلل دخول الفا على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون مقدما على المسبب لا متعقبا اما تكلف لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول انما هو الحكم السابق على الفاء كاراءة مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منهما فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاشارة علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل فاعبد ربك فالعبادة حق له تعالى

التوضيح

لن يجزي ولد والده الخ حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وان قال بعت هذا العبد منك حقا لا فهو حر يكون قبولا لبيع هو حر ولو قال بعت هذا الثوب فقص فقص بعده وقال فاقطعه وقطعه فهو حر يكفيه قصص كذا قال ان كفاه قطعه بخلاف قوله اقطعه حتى يحمل على نحو ما مر فقد ذاك الفوت ونظيره

ولا الامر بتركه لذهاب دولة الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاختيار

بذلك وايضا العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها

فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والا قرب ما ذكره القوم من

انها انما تدخل على المعلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم

فان الفوت باق بعد الايثار **قوله** ادِّ الى الفا فانت حر يعتق في

الحال بخلاف ادِّ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية

مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا

للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون

الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون

العامل القطع بان لا دلالة لقولنا آتني وانت ركب الا على كونه راكبا

حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على

العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه

من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا وهو حال مقدرة اى

ادِّ الى الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء او الجملة الحالية قائمة

مقام جواب الامر اى ادِّ الى الفا تصير حرا والحال وصف والوصف

لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول

اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط

التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا

اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر

التوضيح ادِّ الى الفا فانت حر يعتق فى الحال وكذا ان قال انت حر

اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة

وانما تدخل على العلل لان المعلول فانما كان مقصودا من العلة يكون علة غائية

للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلل اعتبارا انها معلول ومن ثم قوله

تعالى فمن زحزح فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

فاملك لم يكن ذا عبد فقد

ذللته ذا عبد ونظائره

كثيرة وانما قلنا يعتق

الحال لان قوله فانت حر

معناه لانك حر ولا يمكن

ان يكون انت حرا جوابا

للامر لان جواب الامر

لا يقع الا بالفعل المضارع

لان الامر انما يستحق

جوابا بيقدر ان وكلمة

ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل

والجملة الاسمية الدالة

على الثبوت بمعنى المستقبل

وانما تجعل فيه اذا كانت

ملفوظة اما اذا كانت مقدرة

فلك القول ان تاتني

اكرمتك ولا تقول ان تاتني

بل يجب ان تقول ائتني

اكرمتك فتكون بجملة

الاسمية تقول ان تاتني

فانت مكرم ولا تقول

ائتني فانت مكرم حكما

لا تجعل ان الفعلية الماضي

بمعنى المستقبل فكذلك

لا تجعل الاسمية بمعنى

المستقبل ايضا بل الاولى

لان مدلول جملة الاسمية

يعم الحال والمستقبل ومدلول

الماضي قريب الى الحال لاستلزامه

فى ذهنها فعلا ودلالة التهيؤ

على الزمن فلما لم تجعل نائبة

عن المستقبل لم تجعل

الاسمية نائبة بالاولى

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقييد الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انه للطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وانه دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه انه يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل

التوضيح

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق روايتان لانه لعدم محل فائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي عدم دخولها) اي ان قدم الجزاء وهو يذكره للتعاقب (نزل الاول والثاني) اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) بقوله بالشرط (وان قدم) اي الشرط (تعلق الاول ونزل الثاني) وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعا الى التكلم دون التراخي في الحكم مع ان معنى التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا بتعليق في الحال تطليقا اي تنجيزا للطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط

للتعليق لموجود عند وجود الشرط فلا يتقيد التعليق [illegible]

التوضيح

ثم قدم بعد ذلك التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي (راجع الى متكلمه عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى) وفي حكمه عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما ينعقدن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء واي لم يذكر تقديم الجزاء لانه باق هناك قوله وان قدم الشرط يدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء - (يقع الاول) اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عندهما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط -

التي متن مصححة ماضيا متن هنا لصحة في الجوز

منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاء فى زيد لا بل عمرو لكن اذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** فلهذا قال زفر اى فلكونها للاعراض يلزم ثلثة الا ف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقر به اولا لا نفى اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال لا بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على الف درهم بل الفا ثوب حيث يلزم الجمع **قوله** بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط

التوضيح بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء فى زيد بل عمرو. فلهذا قال زفر قوله على سبيل الاعراض عما قبله ثم ترك الاول لا يبطل الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثنتين واما الاخبار يحتمل التدارك لانه نفى انفراد (كذا) فالاشارة الى تدارك اى التدارك فى الاعداد بجملة ما يرجع نفى انفراده موقتا (نحو ستى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (كذا) تعقيب بقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء يحتمل الصدق والكذب قلت (نعم الواو اذا قال انت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولم يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط.

على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث و
اذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى
يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول
مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط ومتنع
تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان الابطال
الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط
بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال
لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين
لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول و
وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل
عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير
الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال
انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله
لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه لا واحدة لا نفس الشرط والتعليق

التوضيح

او افراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق مجموع الثاني بالشرط لكن منه رها

قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذ توهم المخاطب عدم مجئ عمرو بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة مابعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهى يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول ام الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو ما سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى فكان مظنة ان يتوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففى بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثانى فقط حتى لا يكون فى العطف ببل الا اخبار واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفى والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو اثبات لمجئ عمرو والنفى لمجئ زيد

التوضيح

لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المفرد واذا دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها.

وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل فى جملة لا يجب كونه بعد نفى بل يجب اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن منفية وجب ان تكون الجملة التى بعدها مثبتة وان كانت التى قبلها مثبتة وجب ان تكون التى بعدها منفية وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول (فان قلت) سافر زيد لكن عمرا فقال زيد ما كان لى قط

بكلمة بل وهو مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم
بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو
كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة
الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى
قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو
الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثانى ان لا يكون ردا بل
تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفى مجازا كما
اذا قال له على الف درهم وديعة والمعنى عدل عن ذلك لانه لما صرح
بعدم الملكية له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والاقرنية على
ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا واشتهر
انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو
بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصير موصولا حتى يثبت النفى
عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفى حينئذ يصير ردا
للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار **قوله** وعلى هذا قالوا اى
اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى
بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه
زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع
بكر الدار منى او وهبها منى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد
وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لان عدوله صار مستدركا

التوضيح

بالنفي وهو بيان تغيير له فكان تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا على نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم
بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه والاستلزام
يكون اقرارا على الغير واخبارا ان الملك للغير فلا يصح فالحاصل ان
مقارنة الكلامين تثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود
المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض الآخر
في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتاكيد
الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت
او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد
تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن
الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا
يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى
والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على
وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان
قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية
فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهود المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن
لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وان معه

التوضيح

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة

فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار سلكا لعمرو وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اي ان انتظم وارتبط فالمراد ههنا ان يصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكنه غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو موافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد اذا وقع

التوضيح ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى الاول لا محالة وهو ان الكلام لا يستقل ويتضمن الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعده لكن تداركا لما قبلها اولى فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي ان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعده كلاما مستأنفا فرجع الى الف قرض فقال المقرض لا لكن غصب الكلام متسق فيحمل على ان نفي السبب الواجب فان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه صريح في نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا مرتبطا فيحمل على نفي السبب فيما نفى كونه قرضا تداركا كونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون رد الاقرار بل يكون نفي السبب فاذا تزوج عبده بغير اذن مولاه فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح ويحمل لكن استدراكا لانه لا يمكن تصحيح تداركا بمائتين وهي هذه الكلام غير متسق لانه اقر بمائة لكن بعده بمائتين وهذا لا يمكن لان مقابل اجيز النكاح ينفسخ النكاح الاول

هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى يقيد بت

قلنا هو لنكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل

قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين ففي تفيد ثبوت الحكم

لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد

ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك

بمعنى ان للمتكلم شكا لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك

بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك

من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ احد الشخصين

قد يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم ان المجئ احدهما ولا يعلم

بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون

لمجرد ابهام او اظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال

مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى

الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك وتحقيق

انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره

من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع

التوضيح

فلا يمكن اثبات ذلك

النكاح بمائتين

فيكون نفي ذلك

النكاح واثباته بعينه

تعليقه غير متسق فحملنا

قوله لكن اجيب بانه

على انه كلام مستانف

فيكون اجازة لنكاح

آخر مهره مائتين

او لاحد الشيئين لا

للشك فان الكلام الاخبار

وانما يلزم الشك من

المحل وهو الاخبار

للتشكيك ولا في الشك انه معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاوفى الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما
في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر
اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة
انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق غيره وهو انه
لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان
الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدي
هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به
وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر الواحد كما في خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا
اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه
انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء
لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن
اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون
في حكم الانشاء **قوله** ابهاما تصرف صحيحي وباعه احد الوكيلين صح

التوضيح بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح اي حينئذ ايقاع العتق في ايهما شاء وابراز ذلك عطف على قوله انشاء شرعا

ولم يكن له آخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله**

قلنا ذكر الاخيرية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان فيه من الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المسلمين من اقبح الجرائم فكيف حد و ايقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعليم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله

التوضيح

وقلنا ذكر الاخيرية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عامة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ مال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعلنا بخيفة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

ولهذا قال الى عبده
حر وهذا مشيرا
الى عبده ودابته
اذ باطل لان وضع
الواحد هنا اسدى
اعم من كل و
هو غير صالح الحق
هنا وقال ابو حنيفة
رضي الله تعالى عنه
يجب على الواحد المعين
مجازا اذ العمل بالحقيقة
متعذر

ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها
لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت
فيها للامام الخيار بين الاربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب و
القتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من
حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه قد
وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر
النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم
وارجلهم وامر بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث
ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد
الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فيمن قال هذا
او هذا مشيرا الى عبده ودابة الى ان كلامه بدا لغوا لا يثبت به شيء
لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم
يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد
والدابة غير صالح للعتق انما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد
فيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم الاعم اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم
ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط

انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الولد
الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام و
ابطاله والمعين عن محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له
فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه
لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ليس بمحل لايجاب العتق لكنه موقوف على
اجازة المالك **قوله** ولو قال بعبيده الثلثة هذا حر وهذا وهذا
عطفا للثاني بالواو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
فيعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في اولين وتشريك
الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه
هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه
لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان
الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية
فكانه قال هذا حر وهذان كما حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يحنث
بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده لا بالثالث وحده فقال
هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين تفردت بهما والاول ماخوذ من
كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا
للاثنين اذ يقع للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر
مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور اولا ثبات خبر
آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة

اليمين فان الخبر يصلح للاثنين حيث قال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين
هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير
المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر شعر
نحن بما عندنا وانت بما ؛ عندك راض والرأي مختلف ؛ جعله
سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل
اعتقت هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخييرين
الاول والاخيرين بمنزلته اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين
واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر
او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا
حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وح يكون المقدر
مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية
لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما
هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل لنا قصة بتقدير
المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر في جاءني زيد
وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا
وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه
اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد التشريك الثالث
مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده

او الآخرين جميعا واذا كان مغيراً توقف اول الكلام على آخره وان ثبت
حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل او في النفي خبراً كان او انشاء
يعم النفي كل واحد من المعطوفين لان او لاحد الامرين من غير تعيين
وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع
منهم آثماً او كفوراً معناه لا تطع احداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم
وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه احاد
وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى
والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب
اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او رأحد الامرين وان كمثل ضرب
زيد او عمرو في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو بل على
الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة
مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول
جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع
الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا
منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا
والقياس عدم الفرق الا ان ثمة احدى خاصة بصيغة وملحق ورابعم
بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها
قد تجيء للعموم وقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر

غير مضاف كما ذكرناه الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة
اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى
الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على
الاول بالواو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين
فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان
وفي النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني
دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة
الاعتاق فان المقسم هو احدهما لا بعينه والعطف على المقسم بالحكم هو
الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعمل في النفي نحو
نفي احد الامرين فيفيد بشمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت
قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع احد النفيين فيفيد عدم
الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل
على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة و
بين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان
بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا

نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم
اى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعمل الواو فى النفى
فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد لا ان يدل
قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا
حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة لمعنى النفى
مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة فى الواو
على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص
من انه ان كان للاجتماع تاثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تاثير
للاجتماع فى المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة
لا خفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك مستعمل تارة فى طلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد
يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك
والمص فسر التخييرين بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع
فى التخييرين كما فى خصال الكفارة وكما اذا اسلف بيد حلف هذا الدار او هذه
فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى
جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم

الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره المختصر
بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي
صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر
الاباحة وان جالسهما جميعا كان مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به
بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما
يكون في واحدة منها وجوازه غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى
لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او
تلك **قوله** وقد تستعار اي تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولو لم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كائنا
في كل زمان وبقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها او نحو الزمنك او
تعطيني حتى ليس المراد بثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى
غايته هي وقت عطاء الحق كما اذا قال لازمنك حتى تعطيني حقي
فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او احد امرين وتعيين احد
منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف
عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان الغاية ترتفع بالغاية وتنقطع
عندها وهذا ذهب النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول
ممتد الى وقوع الثاني او لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع الممتد ولا وقت مشترك

فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فان دخل الاولى او لا حنث

بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر
فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب
الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض
والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان
او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب فيعطف عليه فيجب
اشتراط عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف
من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على
المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان
يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين
عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية
حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان
فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احدى
الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او فى
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين
اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب

مصر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ورد محاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان
تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير
المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما
فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب
وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها
او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا
يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى
ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ
اذ فلا يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى
حتى آدم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين
العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا حكم يقتضيه

حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال اي حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون بمعنى السببية والجارة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى مختصرا والا منتهى وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة على الاسم حقيقة **قوله** والا اي وان لم يحتمل المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح المصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والجزائية لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المنية نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يخلص

الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام
اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية و
السببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما
ينتهي للغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث يحتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء
اليه **قوله** والا اي وان لم يكن يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه
ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية
وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بتحقق مجرد الفعل الذي
هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين
ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح
عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان
لم اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان فالمراد بصلوحه
للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية
يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال
ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره

اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتعدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتعدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان للامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه المسئلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اقتلك حتى تغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة وزاد معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام والبزدوي والسرخسي ذهب الى انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو بات اواتى ولم يتغد او تغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم

كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي
او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم
يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع
العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكران وقته مثل ان لم
اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رح اذا اتاه فلم يتغد ثم
تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى
لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير
متراخ من الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشاء من حمل التراخي على التراخي
من الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة
الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم اتك اليوم
والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ و
اعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب
حتى اتغد بالجزم مثل واتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى يسمى
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي
حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل
اجمعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من
غير اشتراط العطف بل يجوز متتابع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن

التوضيح

نصر يقول ان لم اتك
فاتغد عمرا حتى
اذا تغد من غير تراخ
فرو ليس لهذا اي
للعطف محض
نظير في كلام العرب
بل الحصر ٤٤

الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية و التعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق و لا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ منه اللغة فكفى بلفظه سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام القبابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا والله سبحانه اعلم

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة او طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله نجحت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصد الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام وخواهر زاده في الاثمان على انها للالصاق ووجهه ان المقصد في الالصاق

هو اللصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الآلة فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال فى المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذنى معناه الا خروجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا اكل الا لحما والمحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم فى الازمان او الاحوال فظهر ان ما ذكر فى الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى سياق النفى فيعم ليس كما ينبغى

خروجا لا تخرج الا باذنى وفى الا ان اذنت لا اى ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب الكل خروج الا مرة بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لا استثنى اذنى الخروج لان ان مع الفعل المصدر بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فهو يعكر ارادة المعنى الحقيقى وهو ايراد المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون مجازا عن حاله

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر للمتد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه ويدل كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا
يحنث بالشك ولقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب
الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير
بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند
تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط
الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا ان آذن فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب
الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم
كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت الباء في آلة المسح المسح هو
المس بباطن الكف فاليد آلته والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قلة
ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في
المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لان المقصود الصاق
الفعل واثبات وضعه الالصاق في الفعل فيصير الفعل مفيدا لاثبات
صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي بقدر ما يحصل به المقصود
اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون
التبعيض مستفادا من هذا من الوضع واللغة كما نسب الى الشافعي

ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه الصلوة والسلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول ايدي في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة اما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل رجلين تخفيفا **قوله** وقد يستعمل للشرط يعني قد يستعمل متى في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك والاخفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من

مسئلة

وقد يستعمل للشرط يعني قد يستعمل متى في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك وهو في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح وكذا في الطلاق عندهما

جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة وللمقابلة فثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت طلقتا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل على جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما وتحقق على ان اصلها ابتداء الغاية والباقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد

وعندهما للشرط عمله باصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط اي الطلاق يعمل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف هنا لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ولا يجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف موزعا اي شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض.

اما في فصل العام في قوله من اشتت من عبيدي الى لا تتناهى الغاية فحصل الكلام ان احتمله فظاهر وان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه

لا يصلح لها وان كان صالحا لها لم يجعل اي قابلا للشرط فكان بيان بعض الفقهاء كذا في الاسلام وصاحب البديع ١٢ منه

الاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من الابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر اى موجلا للثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر قالوا الاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لان التاجيل و التوقيت صفة الموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالته على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فى زمان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ لم يسم غاية وفصل الصدر بان الغاية اما ان تكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم و دخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناوله الصدر كالسمك للراس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت

قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا
لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا
الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففى
مسئلة السمك يتناول لاكل الراس عندهم ولا يتناوله عندنا وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها
تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان
الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقى هى داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتناولها كالصيام ولا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم
اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع
بالليل لان الصيام ان كان عاما فظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل
بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم
يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها
الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاءها قوله فكذلك
اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لان جزاء
ليكون قوله فكذلك جزاء بشرط محذوف لان المقصد ههنا اثبات ان الغاية
داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغى ان
يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها
لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم
واعلم فعلم المرء ينفعه **قوله** وللنحويين اه دليل على ما اختاره المصنف

التوضيح
اى ذكر الغاية يكون
لاسقاط ما وراء الغاية
نحو الى المرافق فتدخل تحت
المغيا
وللنحويين فى الى اربعة مذاهب
الاول الدخول مجازا اى دخول
حكم الغاية تحت حكم المغيا
الدخول مجازا وعكسه اى المذهب
الثانى هو ان لا تدخل
الغاية تحت حكم المغيا
الدخول مجازا كالمرافق فتدخل
تحت حكم المغيا يكون بطريق
المجاز على هذا المذهب
الاشتراك اى المذهب
الثالث هو الاشتراك
اى دخول الغاية تحت المغيا
فى الى بطريق الحقيقة
وعدم الدخول
ايضا
بطريق الحقيقة
والدخول ان كان ما بعد
من جنس ما قبله وهذا
اى لم يكن هذا هو المذهب
الرابع وما ذكرنا من
وهو ان صدر الكلام لما
يتناول الغاية لا تدخل
تحت حكم المغيا والمرافق
وهو ان صدر الكلام لما
تناول الغاية تدخل تحت حكم
المغيا يناسب هذا الرابع
اى معنى ما ذكرنا او معنى
ما ذكره النحويين فى المذهب
الرابع شئ واحد وانما
الاختلاف فى العبارة فهم
فان قول النحويين ان الغاية
ان كانت من جنس المغيا
معناه ان لفظ المغيا
ان كان متناولا للغاية

من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة
وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل
كل منهما يدور مع الدليل ولذا يدخل في مثل قرأت الكتاب
من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان
الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول
بعدم الدخول وليس ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في
مسئلة السمك دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع
وهو مختار القوم لان الصدر تناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل فكيف يكون ما اختاره
هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر
الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب
بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فيجعل داخلا في
الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد اداه النبي عليه الصلوة
والسلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية
للاسقاط وذكر لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان
متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية
لاسقاط ما وراءها اذ الحكم ايضا لان الامتداد حاصل فيكون قوله

التوضيح

وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض الدليلين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا

٣١٥

اي بعض المتاخرين عن اصحابنا الذي شرحوا كلام علمائنا المتقدمين ينبوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فترجع تحت الغسل وهو باطل لان الحد لا يكون جزءا للمحدود لا يكون جزءا غاية لغسل المحدود

الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغايته له لكن لاجل اسقاط ما وراءه المرافق من حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب ايجابا لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بالنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا شك ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كل واحد منهما واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينها وبين الثلثين الا ترى مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين

لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الرابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر رح لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية

الكتاب باب الاشتباه العارض بالمعروض

وتحصل لغاية في الخيار عنده اي اذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار

مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان
اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة اذا ضم اليه
عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد
الآحاد التي بين الواحد والعاشر انما النزاع في انه هل يدخل
كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين
قولنا بين واحد الى عشرة فليتامل والبناء على انه اوجب بين
الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور
بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى
ثلث فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان
ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو
الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على
ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية
لا بين ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا
تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب
كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل
الآخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر
الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر
لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود
تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين

التوضيح

اى يكون الخيار ثلاثا فى قد عند ابى حنيفة رح. قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه اى عن ابى حنيفة رح لما ذكرنا فى المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان

مالم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفه ما فيه وعند زفر لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كما يقع بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاجه الاصمعى فى ذلك فقال ما قولك فى رجل قيل له ما سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رح **قوله** لما ذكرنا فى المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد فى الخيار ورمضان فى الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى وقد سبق فى نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع فى كون التاجيل مؤبدا فان الفقه منه الترفية وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفى الآجال وفى الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذ لا اختلاف رواية فى آجال البيوع

والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارات
وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة السرخسي
وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي
التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك
وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا
قوله في الظرف بان يشمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا
او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في
يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة
والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه
الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع
فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي
انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم
عن محمد رح انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما
سواء وكذا غدا وفي غدا فيكون الامر بيدها في رمضان والغد كله

في الصرف والصرف
ثابت بين تباينه و
احدهما نحو
صمت هذه السنة
يقتضي الكل
بخلاف صمت في
هذه السنة فلهذا
في انت طالق غدا
يقع في اول النهار
ليكون واقعا في
جميع الغد وفي الغد
ان نوى آخر
الا انها لا يصح
ولو قال
انت طالق
في غد

وطلق في الحال الا ان ينوى في دخولك الدار فيتعلق وقد تستعار للمقارنة اذا لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار لتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى اه

قوله تعلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق في امتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا به كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة

يقع في علم الله تعالى معلوم
[illegible] الاجل
مشيئة [illegible]
الا تعليق بالعلم

معلومه انه اذا لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والا
ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت
في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في
قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله فبصير من قبيل
المشيئة والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك
عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف
المضاف اي اثر قدرته ولا يصير ذلك في العلم انه ليس من الصفات
الموثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على
كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة
قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشية الله تعالى
تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء
واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس
ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام و
انه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق
لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق
بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله
تعالى او ما شاء الله تعالى فهو يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى و
كذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة

وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على
تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه
الكلمة للتعليق بل للاستثناء ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير
عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله
تعالى وان لم يشاء الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي
اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة
الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم
يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة
اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده
باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله تعالى وانت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما
الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى كلام بدء
اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشيئة
الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى
انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله تعالى وان لم يشاء الله
في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد

باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها حلفت قبيل الموت
بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى
قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله تعالى
طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا
في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع
المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله تعالى
التطليقتين لوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتين
بعدم مشيئة الله تعالى ايهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى
في مسئلة ان لم يشاء الله تعالى طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه
اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله تعالى
ثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى
التعليق بالثلث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة
الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء
الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به
مسائل فقهية ثم عقبه بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات
الشرط وما ورد فيها من اسماء الظروف مما يكون فيه معنى الشرط ضمنا
لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها

استوضح

ان قال لها اى غير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان قبلية صفة للطلاق المذكور اولاً فلم يبق محلاً للآخر وان قال قبلها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولاً واقع فى الحال والذى وصفت بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضاً فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معاً وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة وعند الحضرة لقوله لقد ودعت عندى الف يكون وديعة

بيعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقدم الثانية بل ايقاعها مقارناً كما اذا قال معها واحدة ثبت من غير قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعاً فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فثبت تصحيح الكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دنيا **قوله** عندى الف يكون وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دنيا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندى

الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان
اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه يجوز
وتغليب لا ضرورة فى حمل كلام المص عليه **قوله** ان للشرط اى التعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اى من غير
اعتبار ظرفية ونحوها كما اذا ومتى فتدخل فى امر على خطر الوجود
اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود
او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة الشكوك لنكتة **قوله** فيقع
فى آخر الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة لانهما ملجأ ما حيين يمكن
ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها و
ان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو فى الجزء الاخير من حيوة
ملجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ
لدى الشرط قلنا هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق
ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط
حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت
والعجز انما تحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك **قوله** واذا عنى الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت
حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله

لانه لا يدل على الزمان
كلمات شرط
ان للشرط فقط فدخل
فى امر على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط
وهو عدم الطلاق
يتحقق عند الموت
فيقع فى آخر الحيات
واذا عنى الكوفيين
يجئ للظرف

فيما هو قطعي الوجود كقوله ﴿ واذا تكون كريهة أُدعى لها ﴾ واذا يُحاسُ
الحَيْسُ يُدعى جُنْدُبُ ﴿ الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر
يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع
ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله ﴿ واستغن ما اغناك
ربك بالغنى ﴾ واذا تصبك خصاصة فتجمل ﴿ اي ان تصبك
فقر وتمسكنة فاظهر الغنى في نفسك بالتزين وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم للذاب تعففا قال الشاعر ﴿ قد كنت
قدما مُثْرِيًا متمولا ﴾ متجملا متعففا مترنيا ﴿ فازْرَيْتُ صرت وقد عدمت
تجملي ﴾ متجملا متعففا مترنيا ﴿ اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة
فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في
القدح من اللبن وذادين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح
ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي و
جوابه ظاهر عند علماء المعاني لان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له بمنزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابته المكروه كانه امر
لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من
مفاجاة المكروه اذ لا مفاجاة مع العلم بانه سيجيء البتة بل المفاجاة
انما هي عند الغفلة وعند اليقين اذا حقيقة في الظرف يضاف

الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل مجرد الظرف
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت
غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان
الليل وتقييده بذلك الوقت ولذا منع المحققون كونه حالا
من الليل لانه لم يفد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل
للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت
خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه للكمال الشرط ولم يجوزوا
به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الزمن فجزم
الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها
بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة وما استعمل
في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستنبض الاستعمال فنفي
استعماله في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة و
المجاز لا ان نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن قد يستعمل
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون
جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن في الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا

وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف :- ودخوله في امر كائن منتظر او محالة :- ومتى للظرف خاصة فيقع بادني سكوت نحو متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه -

فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله** ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله ع واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع وهم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرفية بمنزلة ان كما جاء ذلك في اذا في قوله اذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر ؛ متى تاته تعشو الى ضوء ناره ؛ تجد خير نار عندها خير موقد ؛ والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وتوهم

في بيت شاذ جاز ما للفعل المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فصار مثل اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى صلة شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

التوضيح الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل متى وفي صورة الفصل اذا شئت لا شك ان الطلاق معلق في الحال بالمشية فان حمل على انقطاع تعلقه بالمشية و ان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك

التوضيح وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فصار كما كتبي وكقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس وقال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فلو لم يزد محمد حرفا لكلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا الحمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت عند ابي حنيفة كان ع قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء الكلام العتيق وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وتمامه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان فهي قوله اذا لم اطلقك انت طالق يحمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في

قوله وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست اى غير ذات اوصاف اى تدل على جميع الاحوال التى من جملتها احوال الاستفهام ١٢ فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح به التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالفها انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوال عن الحال خاصة لكن لاخفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا بيان لهذه الحقيقة اى قصد السوال لا ان التفويض ١٢ عبد الرزاق رحمه على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق بايه كيفية شئت فانظر من كلام المص انها فى الاصل بمنزلة اى من عموم الاحوال سوال ١٢ الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق بايه كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى حكى قطرب نحوى ١٢ الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول

وكيف للسوال عن الحال فان استقام اى السوال عن الحال وجواب ان لخرجت اى قبضا او يحمل على السوال عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السوال عن الحال يبتطل كلمة كيف ويجعل فيعتق فى انت حر كيف شئت الا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا وصارت انت حر او انت طالق بايه كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او بائنا ١٢ واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية ١٢

انه يكون معلقا ومنجزا على مال ويدونه على وجه التدبير وغيره
مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال
في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند
ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم
ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله
وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية
فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعده وان كانت
مدخولة فالكيفية مفوضت اليها في المجلس لا كلمة كيف انما
تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق
وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض و
في المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وهم
هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي
المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير
الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى
مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس
من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى
الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال
من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى

التوضيح
بصدر الكلام
وتطلق في انت طا
كيف شئت وتبقى
الكيفية اي كونه رجعيا
او بائنا خفيفة او غليظة
مفوضة اليها ان لم
ينو الزوج وان نوى
فان اتفقا فذاك والا
فرجعية وهذا لانه
لما فوض الكيفية اليها
فان لم ينوى الزوج اخبر
نيتهما وان نوى الزوج
فان اتفق نيتهما يقع
ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فلانه فوض
اليها واما نيته فلان
الزوج هو الاصل
في ايقاع
الطلاق
فاذا تعارضتا
فنا فقط تبقى
اصل الطلاق وهو
الرجعي وعندهما يتعلق
الاصل ايضا اي في
انت طالق كيف شئت
فيتعلق الاصل اي
وقوع الطلاق ايضا
بمشيتها فعندهما
لا يقبل الاشارة اي
ما لا يكون من قبيل
المحسوسات

كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار لحوالة ضرورة انه لا ينفك من حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح و غير هذا فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المتوهم من امتناع ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلان وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرد حتى لو اراد ان يقول

المتوطيء

فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فقيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل و الكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر

فصل في الصريح والكناية

فاذا قال انت بائن ان دخلت الدار يكون بائنا بالدخول لانه لا يوجد الطلاق الا بكونه بائنا فاذا تعلق بالشرط تعلق الكل

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها

ولاستتارها لا يثبت بها ما يدرء بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو نسبت انا بزان قالوا

والكنايات الطلاق تطلق بلفظها الخاص لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن

سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حرتقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد بقوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا يثبت بها ما يندرء بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعتها فلانة او واقعتها او وطيتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شئ لم يذكره كما يقال المحتاج للمحتاج اليه جئت لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال انا لست بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية قد يكون مسوقا للموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى **قوله** وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت تبة بتلة انت حرام يطلق بلفظها

لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرلها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة من وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزمه كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوم اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا يستتر فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال

متلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام وبه جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير بقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي

منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف
كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها
علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء
البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى
معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي
لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد
بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى
ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة
ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز
ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم
بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من
يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك
لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل
منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم والبائن ليس بلازم مطلق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا
ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا
نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل
الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو
ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية

التوضيح

كما في انت طالق فاجاب
مشايخنا بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه
الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكرنا في المتن
فيقع بها البائن
لان موجب الكلام
هو البينونة وهذا
بناء على تفسيرها
عندهم ولو فسروها
بتفسير علماء البيان
يثبت المدعى وهو
البينونة ولا يحتاج
في الجواب الى هذا
التكلف وهو ان
هذه الالفاظ انما
يجري المجاز
فهذا قال

تفسير
علماء البيان
لا يحتاجون الى
هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ
ويقصد بمعناه
معنى ثان ملزوم
له فيراد بالبائن
معناه ثم ينتقل
منه بنية الى
الطلاق

فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه ؛ الا فى اعتدى فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما بعد من الاقراء فاذا نوى اقتضى الطلاق ان كان بعد الرجوع وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا فى اعتدى اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعى وخاصه كلامه ان هذه الالفاظ الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظة بائن وحرام وبتة وتبلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدّى الدراهم او الدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما بعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما بعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع بالثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما منقدما على ما هو المعتبر

التوضيح

ويرد عليه ان السبب انما يطلق على السبب لا السبب مقصودا منه

في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ينتقل منه الى الطلاق لان طلاق لغير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق يتسبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به الطلاق وان عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة و الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة على ما مر في باب المجاز وظاهر ان الغرض من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان اشترط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب بحيث يتحقق الاتصال من جانبه اي اختصاص الفعل بالارادة والخبر بالعقد ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعتدي من

٣٣

باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق عملا بنيته ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق بنيته ولا يجب العدة **قوله** وكذا اى مثل اعتدى استبرى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لا انه يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد وانيكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او متفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة والا دلالة على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علما البيان وانما هو من قبيل المجاز والكنية كناية باعتبار استتار المراد **قوله** التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم و ظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ

التوضيح

وكذا استبرى رحمك يعين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكرناه فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر

وكذا انت واحدة لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالة على البينونة

التقسيم الثالث

فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ

اذا ظهر منه المراد
يسمى ظاهرا بالنسبة
اليه
ثم ان زاد الوضوح
بان سيق له الكلام
يسمى نصا ثم ان زاد
حتى سد الباب
التاويل والتخصيص

اولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا موافق لكلام
المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية
والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة
بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والصدق لان
المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال
التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا
في المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلامه ما يدل على هذا **قوله** ثم
ان زاد الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير اعني الى الظهور
لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله**
بان سيق له الكلام دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا
للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم
للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من
نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف
سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت
الشئ صرفته وجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن

من المعنى له والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبل الظاهر والنص لان النص يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا بعيدا دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد في الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون من الانتقاض وقيل من احكمته فرأنا منعه فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وانه اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان سياق نظمه في الاصل التأويل لا النسخ ونحوه قال او فعل قاطع يحتمل التأويل او اقترن به ما يمنع

التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفريق بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنى مثنى وثلث ثلثا واربعا واربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك وثانيهما ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا لولا اثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام

كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية و ... اورد مثالا ... بشيء مقيد بقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا الا لاثبات القيد فالمقصود اثبات هذا القيد ... قوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء ... فنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ... فنكحوا المشركين كافة ... والحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم

ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وفي التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او يشترط بشئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الخ محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجدوا الا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع محلى ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بان

والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة — النظيران الاولان المذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم بان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله تعالى ان الله على كل شئ عليم في ذلك سواء زعم ان اراد واقبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد واحد بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في المحكم ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم

لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ
فلا بد ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض بضمان قوله تعالى
فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس استثناء المفسر فانه
ابليس منه فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس كان من الجن وردبان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملئكة على سبيل التغليب وهو
باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ
قلنا للملئكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر من ان الاستثناء
ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة الله لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا
المراد الاحتمال في ضمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن
يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والمفسر و
المحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم
يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر
والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم
قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين و
رد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا
منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا
كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر

التوضيح
قوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة مفسر
لان قوله كافة مسلما
التخصيص لكنه يحتمل
النسخ كونه حكما عاما
رفوه عليه الصلوة
والسلام الجهاد
ماض الى يوم القيامة
محكم لان قبله الى يوم
القيامة مثل الباب
ان
والكل يوجب الحكم
الا انه يظهر التفاوت

التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم
على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه
جمعا بين الدليلين لحمل النص مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص
مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع
من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب
الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام
على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ
فخفاءه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما
ان يدرك المراد بالعقل اولا فالاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك
بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه
الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من الشكل على كذا
اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميزه
والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه
فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ
لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد بنفس اللفظ قلنا الخفاء
بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاءه
بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر

التوضيح

عند التعارض ولذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه فالخفي كالسرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينتظر

قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو الظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حق الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فلمزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان فى ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء حتى لا يجب ادل من العكس لان التطهر وهو المذكور فى جنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الطهارة الكبرى فهى بالتخفيف ايق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كاية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان قيد عموما لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او الاستعارة عطف

وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم

او الاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله او الاستعارة عطف على قوله والمشكل ان التعرض فى المعنى والاشكال هذا ابتداء الاستعارة ان التدرج تكون من ترجح الامر الى الفصل فالمراد من صفاته هذه ترجح

على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قواريرا قوارير من
فضة وهي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها
في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع
ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة
بديعة **قوله** والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ فلا
يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله
من معناه الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا **قوله**
والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب
ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على تهجيه وتسميتها بالحروف
المقطعات مجاز لان مدلولها حروف او لان الحرف يطلق
على الكلمة **قوله** وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم
والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل
النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة
على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من
قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل
المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة

ولو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لاعتبار في مفرداته
تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور
المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف
بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع
الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى
ادراكها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في
الخالق وقد يقال التستر عمن هو اهل للروية والكرامة يكون من
عيب ونقصان في المستتر والله تعالى متنزه عن ذلك فيجب
ان يكون مرئيا ويجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الروية او لغاية
العظمة كما قيل ولا سيما الا هيبة وجلال وللحق انه ثبت
بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك
الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الروية لا تحتاج الى الجهة و
المسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول
الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله**
وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه
لمزية او نقصان وحكم المشكل الشامل اى التكلف والاجتهاد في
الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل
الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير
المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث

وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف وفي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين بحرف مقدر مع الحرارة والجر عطف على اعتقاد عطف على قراءة اوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء على ان الوقف على الا الله وقف لازم لا يجوز ترك الوقف فهؤلاء الذين هم عاملين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا الذي ينظم القرآن حيث جعل الناس المتشابه حظا الراسخين والاقرار بحقيته مع العجز عن ادراك حقائقه حظا الراسخين وهو ايضا من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا بوابه علم تاويله بعجز المقام

الوارد فی الاشیاء الستة ولذا قال عمر خرج النبی علیه السلام من
الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا فیحتاج الی طلب بظبط الاوصاف
الصالحة للعلیة ثم تیامل لتعیین البعض وزیادة صلوحه لذلك
وحکم للتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقیقته بناء
علی قراءة الوقف علی الا الله الدالة علی ان تاویل المتشابه لا یعلمه
غیر الله ورجحها بوجهین علی قراءة الوقف علی والراسخون فی العلم
الدالة علی انهم ایضا یعلمون تاویل المتشابه الاول انه الیق بالنظم
لانه لما ذکر ان من القرآن متشابها جعل الناظرین فیه فرقتین
الزائغین عن الحق والراسخین فی العلم ای الثابتین المستقیمین
الذین لا یتهیا استزلالهم وتشکیکهم فجعل اتباع المتشابه خط الزائغین
بقوله فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاویله وجعل اعتقاد الحقیة مع العجز عن الادراك
حظ الراسخین بقوله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به ای
نصدق بحقیته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله تعالی و
تخصیصه نظر لانه لا یخفی علی الراسخین فی العربیة انه لو قصد ذلك
لکان الالیق بالنظم ان یقول واما الراسخون فی العلم والثانی انه
علی ذلك المذهب ای مذهب القائلین بان الراسخین یعلمون
تاویل المتشابه عطفا للراسخین علی الله وترکا للوقف علی الله یکون
یقولون کلا مما مبتداء موضع الحال الراسخین بحذف المبتداء ای

هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف
والمفصل بتقدير المبتداء في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر
لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتداء وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخين لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلى به لما ذهب بعضهم
الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم
وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص للحال اعني يقولون
بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه
اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على
معطوف عليه ومعطوف بمعنى افرادهما بذلك دون غيرهما مثل
ما جاء في الازيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان
فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن
ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان تعلم
غاية مهمة فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا يكلف
الجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من
الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بوجهين اذ البلوى في
ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واهمهما
بجزوي اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا
وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع

فكما ابتلى من له طرب
بجزوي بالاحسان في
صدر في طلب العلم
بذل المجهود
والصاعد في طلب العلم
ابتلى الراسخ في علم التو
اي عن طلبه وهذا احوج
استدلال وعدان الكلام
لانها تدل على ان الراسخين
في العلم حظا بالتبحر
فيها العاشرة في انزال
المتشابهات فبحسب
القدرة هي الابتلاء
فكما ابتلى اهل الطلب
في علم العلم بترك
عن الناس
والطلب
قال الرياضة
ايليق بكون ما صح
ورياضة الجواد تكون
بحسن سنان و لمنع عن
السير وهذا اعظمهما
بلوى و عمهما بجزوي
اي هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى
والنوعان من الابتلاء
هما ذكرنا من ابتلاء
اهل العالم

على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرآن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين في الحق عن هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل انه بحر بحسب المعنى اي **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والا شبه انه اعتراض لما ذكرنا من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه بتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فلانه واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك

وهل هم الاشتراك
المجاز والاضمار والنقل
اى يكون منقولا من
الموضوع له الى موضوع
آخر

والمجاز اذ لا دلالة على تعيين المهم مع احتمال شئ من ذلك و
الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها
على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما
منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما
يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لاثبات عدم
المجاز او عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب
انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع
وان اريد انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيد
لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله فى
الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر فى
الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحواً
كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض
فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها
على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك و
المجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها
خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل
الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل
يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم
قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة

على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد به
والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعانى
الخطابات ولوازمها وبطلان كون التواتر قطعيا لانه خبر انضم
اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ رواته حدا يمتنع
تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة
على ان معناه هو المراد به لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اوردوا
فى مثاله هذا على تقرير ثبوته بصيغة مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم
القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم و
التاخير ليس كما ينبغى لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
قوله كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث فان قيل هو باعتبار
التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان اكلونى البراغيث يحتمل
التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل
الواو ضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل اكلونى البراغيث اللغة الضعيفة
التى يولى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء
او مشبها بهم او لم يكن كك والآية باعتبار التقديم والتاخير
يخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض اه اشترط عدم المعارض
العقلى لان النقلى يقبل التاويل بخلاف العقلى ولانه فرع
العقلى لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل
لتصديق الفرع التوقف صدقه على صدق الاصل

قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان
قول من زعم ان لا شئ من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيد
للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للمقطع بالاحكام الثابتة
بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبرى و
هو انكار ذلك ان كان مقرونا بمغالطة وجاحد من خوف فهو سفسطة
وهى فى الاصل الحكمة المموهة يستعمل فى اقامة الادلة على ما
هو معلوم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضرورى وكلاهما
باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا
لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه و
هو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اى
كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع
فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها فى عبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم
ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا
والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة و
الثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو
الاقتضاء والا فهو التنبيهات الفاسدة وعلى ما ذكره ايضا ان المعنى
الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له ويجزئه

التعريض

ومن ادعى ان لا شئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد ونحوها السفسطة والعناد و
عند الاستدلال
الكلام فى خلاف الا
عند عدم القرينة و
ايضا قد يعلم بالقرائن
القطعية ان الاصل
هو المراد والا يبطل
فائدة التخاطب القطعية
المتواترة اصلا واعلم ان
العلماء يستعملون لفظ
القطعى فى معنيين احدهما
ما يقطع الاحتمال اصلا
بالحكم والمتواتر والثانى
ما يقطع الاحتمال
ان تحقق
من الدليل
كالظاهر والنص
والخبر المشهور مثلا
فان اهل سيمونه علم
ليقين والثانى علم
الطمانينة
التقسيم الرابع فى كيفية
دلالة اللفظ على المعنى
فهى على الوضوح له اى
جزئه او لازمه المتمم
عبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وعلى
لازما غير متمم له الثانى
الحكم فى وجه تقييد
معنى يفهم لغة فدلالة
فى منطوق لا جلد دلالة
واعلم ان مشايخنا
قسموا الدلالات على
هذا الاربع وجعلوا
يجعلون لزومهم

او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوق الكلام له فيسمى دلالة عليه عبارة والا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه لازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للسوق وتوضيحا له ولئلا تكون بعض الامثلة ضرورية كان الاشارة تستلزم العباة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه وههنا ابحاث الاول ان كلامه مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به

قوله وما ذكره فى النص الخ اقول التزام بذكر الاشارة قال ان قلت ما طلب الاشارة ثابت بالنظم فى المحل الاخص لا يستلزم ثبوت الاعم

قوله الاول ان كلامه مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به

قوله الاول ان كلامه مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به

قوله وقد جعلوا ذلك من الامثلة التى اوردها لعدم الدلالات عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة على المعنى الصريح الثلاثة ان لم يكن مسوقا له واما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم وان لا يكون مسوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى ازوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه مسوقا فيه فيكون الحكم الثابت بالنظم موضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون متاعا

في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر
وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع
وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع
النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم
مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي
كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون
مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية
النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن
لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة
صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من
لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من
السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع
وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الشافعي ان الثابت بدلالة النص اذا
يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه و
ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل
فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة
النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث
ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم

لا يفهم كثير من الماهرين في الصناعة الحكم في المنطوق لاحاطتها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والمحرق للواطة و
غير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة
الحكم الاجتهادي لا صحة له لصلاة الوجه ان المعتبر بان الدلالة اللفظية
انما اعتبرت بالنسبة الى كل ممن هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم
البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص
قد يكون خاصا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين
بالوضع كانفراد الاجنبي بالانفاق واستحقاق اجر الرضاع عن المقدر
ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة
مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في
دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا
كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء و
معنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة
الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذا شرطوا اللزوم
البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوا اه اي انما جعلوا اللزوم

التوضيح التقرير المبين لما يكون عبارة فيصير اشارة الى الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم
المتقدم تضمنا وانما جعلوا كون الدلالة على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول ما قوي من
دلالة الاشارة على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة المعلول على
العلة الا ان يكون معلولا مساويا والنص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول
فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص
المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ،-

هذا المصدر الذي
لم ينبه لمتأخر عنه
لما جعله اشارة الى
هذا المعنى بالالتزام
لكن لما تاخر ثابتا
بالنظر الى الاول
عبارة في الموضوع له
اشارة الى الجزء ثم الثاني
ثانيا عبارة في الموضوع
له اشارة الى لازمه
وهو الانفراد بنفقة
الاولاد وايضا الى
جزئه وهو ان انسب
الى الآباء الى آخره لكنه
في المعنى ولهذا قال الطحاوي
لو وجها تحت على مؤنة
مطلقة فقال
ترضعها مطلقا
كان
امرأة لي
فطالق طلقت كلهن
لقضية فالمعنى الموضوع
له طلاق جميع نسائه
وقد سيق الكلام لجزء
الموضوع له وهو طلاق
بعضهن غير عينه فيكون
دلالة لجزء الموضوع
اشارة الى الموضوع له
هو طلاق الكل وايضا
اشارة الى الجزء الآخر
وهو طلاق هذه المرأة
وايضا اشارة الى
لازم الموضوع له وهو
لوازم الطلاق كوجوب
المهر والعدة ونحوهما
وقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربا
سيق لازم المتاخر هو

المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل اذن مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذوي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من

التوضيح

تبين من هذا الايضاح
حدود العبارة والاشارة
والاقتضاء والمخرج
دلالة النص فهو دلالة
على الحكم في شيء
اللفظ على الحكم في شيء
فيه معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجل ذلك المعنى
دلالة النص فهو لا تقل
ان نزل على حرمة
الضرب والضرب شيء
يجوز به الاذى الا
معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم المذكور
في المنطوق وهو التاذي
لاجله ووجه الحصر
عن الاربع ان المعنى
ان كان جزء
الموضوع
له او جزاه
او لازمه الغير المتعدي
عليه فعبارة ان صدق
الكلام لهو اشارة وان لم
يصدق وان كان لازمه
المتقدم ما اقتضاه ولم
يكن شيء من ذلك فان
وجد في هذا المعنى عله
يفهم كل من يعرف اللغة
ان الحكم في المنطوق
لاجله فدلالة النص
وان لم يحصر فلا دلالة له
اصلا وانما قلنا يفهم كل
من يعرف اللغة لانه
يفهم بعض الفهم البعض
دون البعض فلا دلالة
له من حيث اللغة
لانه لا دلالة لفظية انما
حصرت بالنسبة الى
كل من يفهم باو خصم

اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف و
حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال
ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال مكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه
في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين
على المومنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة
اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان
الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المومنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل
وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد
من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لا حال الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في
السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل وقولنا خلف هذا الرجل
ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حالة التكلم بهذا الكلام قتيل
حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ

من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه
طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز
مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال حقيقة
لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم
السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة من اى
قسم من الاقسام الثلثة قلت جعل من قبيل جزء الموضوع له
لان عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو
زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم
متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر و
عدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون
لازما متاخرا **قوله** فان اراد اى الوالد استيجار الوالدة المطلقة
للرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير
يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى
على ان هذه الجهالة لا يفضى الى المنازعة لانهم لا يمتنعون فى
العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة

التوضيح

والى تقرار وجاز الانفاق
على الولد الرضاع لانه اسم
فى جزء النفسية مكررات
فى حكمها وان لم يجز
الرضاع يستغنى عن
التقدير لانه تعالى
وجب على الاب
الرزق هذا الرزق
من غير تقدير -
فان اراد استيجار والدة
الرضاع وهى ما كون
ثابت بالاشارة وان
اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لمن اثبت
بالمنطوق وقوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك
اشارة الى ان الولد
ينفقون
بعده
الارث لان
العلة هى الارث لان
الى المشتق وجب عليه
الى آخر وكقوله تعالى
اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى ان الا
فيه هو الاباحة و
التمليك ملحق به

لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم
لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان
الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام
اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو
اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه
لم يجعل طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك
والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام
وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل
الغير طاعما اي آكلا ليس في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالاطعام
التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام
الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج
المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل
فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني
مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق
الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم
في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك
قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون
عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل الذي يكفر الخطية
فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة

لو عند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة :-
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا :-
والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم هي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اذ لا يكون اصل في الكسوة الا انه لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة :-

أو التمليك قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر
نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة
وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع
الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين
لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل
هو المقدم بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا
على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام
ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما
من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني
ولا حجة مع احتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقدما بالنسبة
ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير
ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت
معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعني جعل
الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى
على العين ويفتقر الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون
ويقع لفظ اطعام غير مقدم بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف
اعني عشرة مساكين ولا يهم بالقصد من بيان كون المطعوم من
اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق
بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقدم غير مقدم وما هو دونه مقدم خروج

عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين
لا الى اهليكم ويمنع في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان تكون
كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ
له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال
بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابة
ومررت بفرسه حمارة **قوله** على ان الاباحة الخ جواب عما
ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر
بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية
بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة
كان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا
عملا بالسنة وصارا فضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل
بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام
بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا
ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون
النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان

لا ذهبي تبعه على المنفعة
على ان الاباحة في الطعام
تتم المقصود اي سلمت
ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام
وهو ان يأكلوا على ملك
المبيح يتم بها المقصود
دون اعارة الثوب
وهو ان يلبسوا على ملك
المبيح فانه لا يتم بها
المقصود

تتصل به او حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الآن

قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهما ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهما انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسر بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على امرأة فى الحديث الوارد فى قصة اعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لا تحاد كفارتهما اخلاف حد العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق سبب فى جانبها وهو **قوله** بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب

التوضيح

فان المبيح ولا يتقاوت فى اهدار الثواب ولا يتقاوت فى المسلم والاكل بالاكل والاكل بالعمد

وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف حرمة الضرب لان المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد

وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الزوج بصوم عليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفيد وجوب الكفارة هو

الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة مسرة فى الاكل والشرب دلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على صوم لا مسا عن المفطرات التلاث فيثبت الحكم فيهما بل هو اولى لان الصبر عنهما اصعب لان طبعا لهما يكل صبرى ان يثبت

و صحيحى

اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها اتوج الى الزاجر من الجماع
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس
بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت
بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود
فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه
بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالملك الثاني ان الجماع
محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند
ورود المحظور عليها لعدم المضادة انما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية
فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث
ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا
قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع
تبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي
غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم
لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنا عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد
لو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد
لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام
غيره ناسيا لا تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن
شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد

صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صوم محترم
او واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف
التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي
الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض
الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في
ذلك النص الوارد في الزنا لان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة
حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا لاعتبار تبدل المحل كالسارق و
الطرار وامثاله وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين
باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى
الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم
مشتهى بل هو مع هذا ذلك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على
الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن النسب
والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه
وهو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل نحن نوجب
بزنى الخصي والزنا بالعجوز العقيم التي لا زوج لها مع انه يتحقق هذا
البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك

التوضيح
وردي الزنا
فان المعنى الذي يفهم
قضاء الشهوة بسفح
الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة
بل زيادة اذ في الجوع
وسفح الماء فيه اي في
الزنا اما في الجوع متفاوت
جرمة اللواطة لا تزول
بالبراءة واما في سفح الماء
فعلى وجه لا يخلق منه
الولد وفي الشهوة مثله
هنا نقول الزنا اكمل
في سفح الماء والشهوة
لان فيه مع ذلك البشر
وان ولد الزنا هالك حكما
وعدم افساد الفراش
فوق الزوج لانه
يثبت النسب
وتثبت
لفراشه
بسببه ويثبت
النسب واما تضييع
الماء فقاصر على ما قال من
تضييع الماء في اللواطة
فقاصر في الحرمة

في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وبه يحل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة عن الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشرة وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تندفع بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل المثقل بطريق الدلالة

لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء
كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق
الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب
هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب
ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتمزيق الجثة وباطنا اي بازهاق
الروح وافساد الطبائع الاربع فانه ح اي عند نقض البنية
ظاهرا او باطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي
البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون
سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس و
الحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب
البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد
كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية
او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب
عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة
كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببا اي سبب الكفارة
دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى
الابلجة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة

ترك تشبيت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى
الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين
الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو
الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر
فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بغير
الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل
قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل
فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان
قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة
من حيث انه تناول شيء يقضى به الشهوة **قوله** فان قيل

يجب ان يكون مبيحا
ما اخرجه الخطأ والاباحة
كقتل الخطأ
فان اليمين مشروعة
والكذب حرام فاما
العمد والغموس
كبيرة محضة وهي
لا تمحوها العبادة
وهي تمحو الصغائر
لا الكبائر وقال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن
السيئات
فان قيل ينبغي ان
لا تجب في القتل
بالمثقل لانه حرام
محض
هذا
اشكال
على قوله فيجب
ان يكون سببا دائرا
بين الحظر والاباحة
فان القتل بالمثقل
حرام محض فيجب
ان لا تجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة
الخطأ اي في القتل
بالمثقل شبهة
الخطاء فانه ليس
بآلة القتل وهي
اي الكفارة مما يحتاط
في اثباته فتجب
بشبهة السبب و
السبب القتل
الخطاء فان قيل
ان يجب فيما اذا قتل
مستأمنا عمدا فان
الشبهة قائمة -

حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل كالعامد و قتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذالك الشئ والقصاص كالكفارة مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة كالقصاص في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وملبا شبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** واثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة

التوضيح

هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربي فظهر ان لا يلزم قتله كما اذا قتلت مسلما صبيا وحربيا اذا كان فيه شبهة الخطاء وينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلت الشبهة في محل العقل فاعتبرت القرينة مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس وهو الفعل والكفارة جزاء الفعل وفي التقاء الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فان جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة ملتحقة في قتل المستامن فهي في محل الفعل في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل واسقطت القصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص لقتل المستامن ولم تعتبر الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة ثم خص الكفارة في قتل المستامن

على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام
فى النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن فقال اليس تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى
نصف عمرها لا تصوم وتصلى الحديث سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو
معارض بما روى انه عليه الصلوة والسلام قال اقل الحيض ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فخرج فان قيل لا معارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر
اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض فى الاغلب
فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان
الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى
سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مرة الصبا
مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن
ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا
مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة و
لهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما
فى قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا
الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك
الامام شمس الائمة السرخسى **قوله** الا عند التعارض فان الثابت

التوضيح

لبقية ... ما ثبت
اما القول المعلل فاو
متجهة المخاطب فيه من
حيث الفعل فاعتبرت
فيه جزاء الفعل من
كل وجه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة
فيه وكذا اعتبر فيما هو
جزاء الفعل من وجه
وهو القصاص حتى لم
يجب القصاص فيه و
ينبغى ان يعلم ان الشبهة
ما اثبتت الكفارة وتسقط
القصاص واما قولنا ان
القصاص من وجه
جزاء الفعل ومن وجه
آخر جزاء الفعل اما
الاول فلقوله
تعالى
ليس بالنفس
وكونه حق الاولياء
المقتول يدل على هذا و
اما الثانى فلانه شرع
ليكون زاجرا عن هذه
بقاء الرب ايزواجر
كالحدود والكفارات
انما هى اجزية الافعال
ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد
يدل على كونه جزاء الفعل
والثابت بدلالة النص
المؤكد فى هذه الصفة
كالثابت بالعبارة و
الاشارة
الا عند التعارض

بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم و
المعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزاء جهنم فيكون
اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد
جزاء الاكثر والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلت القصاص
جزاء المحض من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من
كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو
اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان معنى
الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي
والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم
على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه احدها ان الاصل
في القياس الشرعي ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما
فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو
الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة

الاجماع قلنا لو سلم فمثله لمنتهى القياس بالاجماع الثاني ان دلالة
النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من النقل
ان لا تضربه ولا تقتله سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان
النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من
الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه
حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه
قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على
كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستمر الى
النظم وتنتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص
وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في
طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك
اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم
بالزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت اي ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من
الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه ح بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني
انه تابع القوم في ايراد امثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها
نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان
المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس

الا ان القياس لما لم يكن مشتملا على الخصائص اعرافيه دلالة
النص قوله ولما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق
عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع اذ اعتاق الرجل عبد
غيره غير وقيامه يتوقف على جعله مالكا له بسبب الملك
ههنا هو البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما
لمعنى هذا الكلام ولا اقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان
الانسب ما سبق من يقول لو اما الاقتضاء فكما في هذا المثال و
المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويفرق
من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على المعنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد
يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية و
لهذا قيل المقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه
شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وهذا الاعتبار
جاز تنكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط الحال
ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك في الشرح
حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير
المنصوص مفيدا موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع
عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقرير
ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج

التوضيح
هو القياس الذي يثبت
بالمسائل
ولما المقتضى فهو من
عبدك عني بالف
المقتضى البيع ضرورة
صحة المتكلم
فصار كانه قال بع
عبدك عني بالف

٣٧٣

اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري
من ان الآمر كانه قال اشتر بي منك فاعتقه عني بالف والمامور
حين قال اعتقه فكانه قال بعت منك فاعتقه عنك فلم
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقرير احسن من جهة
انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني او وكيلا
لا صلة للبيع على ما توهمه اذ لا يقال بعته عنك بل منك و
التحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على
تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف

قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع
بهذا الكلام **قوله** لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة
السقوط بحال اذ لو وجد هبة توجب الملك بدون القبض
ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما
قيدنا بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان
شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا
قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض

ليس بشرط اصلى فى الهبة الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه
والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى
اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تصح بدونه
الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العقد قوله ولا عموم
للمقتضى هى لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى تضمنه
الكلام تصحيحا له اذا كان محتملا اقول لا يجب اثبات جميع
لان الضرورة ترتفع باثبات قدر ما لا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم
من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول
بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او
شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقدير
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند ابى حنيفة
انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد
دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان اللفظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان
من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه

ويبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعندنا بحنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والخلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اذ كذا انه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسيره واما على تفسير من اعتبر لتوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل على الفرد

فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل على الفرد

وهو مصدر ثابت لغة دلالة الفعل على المصدر بطريق المطابقة لا تضمنية فان ثبت لغة على قسمين حقيقي مطلق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقولك لا آكل اكلا ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق

يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو الآكل اكلا فانه عام اتفاقا
وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول
الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر
في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر
وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيقبل
التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لا تثبت ضرورة
تصحيح لنفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت
الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ليس
باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق النطق بل باعتبار
ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله**
فان قيل اه تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية
العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة الاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه
الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من

التوضيح

قلنا المصدر الثابت
لغة هو الدال على
الافراد بخلاف
قوله لا آكل اكلا فانه
نكرة في موضع النفي و
هي عامة فيقبل تخصيصه
بالنية فان قيل اذا لم
يكن لا آكل عاما ينبغي
ان لا يحنث بكل اكل
قلنا انما يحنث لانه
مقتضى صحة ماهية
الاكل فان قوله لا آكل
معناه لا يوجد منه ماهية
الاكل وتحقيقه ان ماهية
الاكل موقوف على ان
لا يوجد منه فرد من
افراد الاكل اصلا
فالدلالة على هذا المعنى
بطريق الاقتضاء
لا ان
لفظ الدال
على جميع الافراد
اي بطريق المنطوق
فان قيل ان قال لا ساكن
فلا دار ونوى بيت واحد
تصح نيته والبيت ثابت
بالاقتضاء

السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهو فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحصل عليه عند عدم النية ولا يجوز نيت ببيت دون بيت او دار دون دار لانه يودى الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت اه كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فى العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا اه قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان

انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق
الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعى ثبت بضرورة ان اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما
يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على
ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة
بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث
فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام
مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء
للتطليق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف
طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير
ان يتوقف على مصدر مغائر لما ثبت فى ضمن الفعل لانه
لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده
فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو آكل
ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان

مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا
فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان
قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان
الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع
من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع
في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس
على ما شرحه الله فان قيل فلم لا تجوز نية الثلث في المقتضى
بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى
ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى
عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابت
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى وان
نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد
اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص و
يرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب
اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني
صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريره
ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت

وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني
فاطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا
بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عقيب
الاقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه
يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح
الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من
قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام
فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى
كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولاتها الحقيقة ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة
مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم
فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت

بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا
حتى لو أمكن الحمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول
للمطلقة والمنكوحة احرا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر
للقطع بانه لا يقصد بهذا الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى
للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيهما خاصية الاخبار اعني
احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليهما
باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل
احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين
ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق وبالجملة كون هذا الصيغ من قبيل الانشاء
ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا
لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني
ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة
ليس بمتعد في ذاته بل بتعدد ملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء
فلا يصح نسبة الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال

وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك
وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام
جوابا عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية انما
ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق
ذكر للطلاق لغة كذكر العام ذكر للعلم فقال ذكر الطالق
ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته
ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرا ولا ان الطلاق الثابت من قبل
الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلث فيه وهذا
لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة
الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل انت طالق
وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق
الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة
فتصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل
الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية المنقوض بمثل انت
طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية
الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد
بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى

بعد على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق
ليس ما بعد من ذلك فح يصح نية الثلث لا يقال صحة نية
الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف
ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث
هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال
الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد
ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك
فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق
الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت
الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان
صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما
صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله
لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون

التوضيح هو صفة المرأة صفة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته واما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح
فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا هو الذي في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجه ظاهر
الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله انت
طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا ادعى الثلاث لكن ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل المجرد وتقديره انت طالق الذي طلقت تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق انما ادعى الثلاث
قضاء انت وقع عليك التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول فلا يبقى هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة
المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لجواز ان يراد الطلاق ملفوظا يصح فيه نية الثلاث وان كان صفة المرأة وقوله كما في اسماء الاجناس

قوله اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله قلنا نعم** يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبتنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما **قوله لكن لا يصح فيه** اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله لانه لا يتصور فيهما** اي في النوعين الاقل المتيقن

التوضيح لا يمكن ارادتهما وهي المثلثة وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احدهما تعيين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا يجوز ان ينبت احدهما في المقتضى ولا يمكن جمعهما فلا يجوز نوى احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة على الافراد صلا ولان المقتضى ثابت ضرورة والضرورة في العدد المعين فيثبت ما تقع به الضرورة وهو الاقل المتيقن والكلام في النوعين وانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الوقوع لا يكون اصلا بدون نصوصية احد النوعين وايضا لا تصور نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تحقيقا في انت طالق طلاقا بناء على تفاوت احد معتبر في كما ذكرنا وقوله لا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده

التوضيح اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد لحقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد لحقيقة ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري وهو الجزء من حيث هو الجزء وجزء في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت عن المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا باقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة حوالة لكن هذا الاشكال وجه انا نسلم ان البينونة ثابتة بعبارة الاقتضاء ولكن البينونة من حيث هو البينونة مشتركة بين الخفيفة والغليظة وهي التي يمكن ارادتها بالنية في المقتضى

يشكل بما قالوا انه اذا لم يتو شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه
المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم
ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق
الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة
وجعله بائنا ولا ازالة حال الحلية لتوقفها على انضمام
الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت
شرائطه ليس رفعا له **قوله** ومما يتصل وجه اتصال
المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين
جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق
منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم
فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى
مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور
يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة
على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث
لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجوب
التغير وعدمه فلا تغير فى مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضربه
فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق
اى ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل
هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم فى المقتضى

وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط في معروفات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صورة يوجد فيها الشرائط المعروفة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى و

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون مفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه وشرط مفهوم الموافقة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم التابع للمنطوق والمساواة اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم اثبات المنطوق حتى وظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرمت الربائب على ازواج الامهات وصفهن بكونهن في حجورهم غلب وجود هذا الوصف لا القيال كانت والحرمة لازمة انما وصفهن بكونهن في حجورهم لكونهم مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجور ازواج الامهات لا لنفي الحكم

يحتمل ان يكون الثبوت بدلالة نص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص رجم ماعز في شيء عن قوله والا يلزم الكفر و الكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد رسول الله عليه السلام ووجود زيد والطريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا في ان يتحقق مفهوم القلب صلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله والاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم القلب يؤدي الى نفي

التوضيح اعلم ان الكسائي مع ان دقة الذكر قبل الانزال عند الاول والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم و في زيد موجود نحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عدا يلزم الكفر في قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه

الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص
عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله النص
الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم
يتناوله فقط دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه
فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص
وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط
مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان
النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه
وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع
انه لم يوضع للنفي وفي وبان ما يكون موثرا في اثبات
شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلا هما بانه لم لا يجوز
ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه
عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات
ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق
عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي اللام
للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية
عن وجود المني بقرينة ورود احاديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس

قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة اى نقص شيوعه
وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له
تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة
على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا عبر عن
ذلك بتعليق الحكم باجرى صفتى الذات واستدل على
دلالة على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه
الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان
الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة
الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة
قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم فى صورة جزئية والغرض من
المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم
عرفا منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة
بها فهو الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه
لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فى يتوقف دلالة على
النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة
انما يحصل بدلالة على النفى عن الغير وذلك دور اجيب
بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم

التوضيح

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذا المثال وهو ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى رحمه الله تعالى او نفى تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حصر الحل بالفتيات المؤمنات يستلزم حرمة حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير تنبيه الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبح العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه يقال الانسان الطويل غير الطويل لا يطير فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير

انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عنيا وهو حصولها
في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عنيا لا يعقل
اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه
ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل
فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف
الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح
لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم
تخصيص كلام احد البلغاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى
ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة
بل بالاستقراء منهم ان كل ما ظن ان فائدته في اللفظ سواه
تعين ان يكون مرادا وههنا كذلك فاندرج في القاعدة
الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان
المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الفهم
لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه
على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمجمل لمفهوم المخالفة
لما مر والكلام في ان تعليق الحكم بالشيء المذكور وصفته مشعر
بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك
الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل
موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قيس هذا استدلال

على ثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون
موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شئ
المطلوب منع ذلك ونفيه كفى فى المطلوب رد ما ذكره الخصم
من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما
سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره يصلح ان
يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان
قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية او مساواة
على ضرب به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات
التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه قلت لان
ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه
ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من
دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين
السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه
الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر فى الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر
لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين
والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة

فاذا اشعر بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد
انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف كلام
المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس ما به خصوصية
تعيين لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية
لا سيما مع ان الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا يحصل
الخصوص اصلا باجماع اهل اللغة **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير
الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة
بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف
دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء
الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة
خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام فانه
يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم
العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفائها سوى
الدلالة على نفى الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله
من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة
وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى اصول ابن الحاجب و
وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج
الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهل له او خوف او
غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر وقد صرح جواب المصنف على نفى

التوضيح

الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا
فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص
بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف
في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص نقص الشيوع
وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني
يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر
بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات
بعد التامل والتفحص **قوله** قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء
الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها
قوله وان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما
يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء
وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر
الجواب عما يقال انه لو ثبت الصفة لثبت اما بالتواتر وهو منتف
اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول وقوله
مع انه يحتمل الخ يخرج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا
المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر
الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
وان الغالب هو الاتصاف كالربائب في حجوركم ولو كانت

الفتيات اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح
ما ذكره **قوله** فى بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة
اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انما يثبت لها
من وقت الدعوة فكان انفصال الولد من الاخيرين قبل ظهور
الفراش فيهما فيكونان ولدى الامة **قوله** فى ارض كذا يحتمل
ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص
بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** عن الشرطية
فان شرط الشىء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشىء
ولا يكون مؤثرا فيه بالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل يتقوى به
الشرط والتخصيص ما ذكر فى الصفة من المنقول والمزيف جار ههنا و
وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من يذهب

التوضيح و ايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط [illegible]
نسبها [illegible] فى بطون مختلفة [illegible] فى بطن واحد [illegible] الاحجبة فى البيان
[illegible] ولم [illegible] نسب الاخيرين [illegible] يكون [illegible]
ولاية الاخيرين [illegible]
[illegible] الشهود [illegible] فى ارض كذا [illegible]
[illegible] عدم قبول الشهادة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] التقييد [illegible]
[illegible] الشهود [illegible]
الشهادة [illegible] التخصيص بالوصف [illegible] والشهادة [illegible]
فى عدم قبول الشهادة [illegible] المذكورة [illegible]
فى غير موضع [illegible] المكان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

التوضيح
وعنده يثبت بها من
الوصف بالحكم الشرعى
وايضا من ثمرات
الخلاف صحة التعليق
وعدمها كما فى قوله
[illegible]
[illegible]
جواز تكفير المال [illegible]
كفارة اليمين وقد مر
فى فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من
فتياتكم المؤمنات هذا
[illegible]
الكتابية [illegible]
[illegible] يحتمل الخروج
[illegible]
[illegible] المؤمن [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بان التخصيص بالوصف
[illegible]
وهما مسئلتا الدعوة و
الشهادة [illegible]
[illegible]
فى بطون مختلفة فقال
[illegible]
الاخيرين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] نفيا الاخيرين
ليس [illegible] التخصيص
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم
لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكر من ثمرة
الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب
اى وقت الاستطاعة
بذلك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم
كعدم جواز الحاج الامة مثلا
الشرط لا يجوز تعريته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز
قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا
لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم
كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع
فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ
وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون فى الشئ و
لا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول مسببية الثانى فهنا وخلافا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا
مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه
لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب
عن هذه الادوات وما المعنى الثانى فلا دلالة له
فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم
كما فى ان دخلت الدار فانت طالق
وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع فى عدم القطع
وهو كان مساويا اكثر لظهوره

قوله ومن لم يستطع اى من لم يملك زيادة مال يقدر بها على نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق
المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم
اصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم على ما هو مذهب الشافعى فى ان المخصص لا يجب ان
يكون موصولا بالعام ولا نا سخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه
نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصح مخصصا اى على تقدير
الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان
عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى
الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه
الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى فان قيل
المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند وجوده وهذا فيما ثبت قبل
الشرط كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة
اللفظ وهو لا ينافى ثبوتها فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات
المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت

بالامر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول و جعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل ثبوت الحكم شرعا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي

التوضيح وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط يدور مع الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدام الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط ينعقد سببا عنده فان وجود الملك شرطا عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق او اعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث

التوضيح فثبت الجواز بتلك الاولية هذا بناء اي هذا الجواز مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدامه اي الحكم على غيره فيكون له التعليق تأثير في اعدام الحكم ونحن نعتبر معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد دال على الحكم على تقدير وجود الشرط من غير ان المشروط يدور مع الشرط مثل انت طالق اي للمشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا ان دخلت الدار اذا دخلت وجودا هو الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه يعتبر المشروط مع الشرط ونحن نعتبر المشروط مع الشرط المعلق بالشرط فهو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق آخر الحكم الى زمان

جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من محل التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير فيما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل

فان اليمين سبب للكفارة عندنا بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالطلب فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء

عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة
لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل
يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت
ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس الفعل فلا يطابق
اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا
الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة
وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل
على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق
بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى
اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة
الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع و
الفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين
يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرف فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي
بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما
انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى
بناء على ان خلق محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة

التوضيح

واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ١٢

انما كان المعنى في العين اضيف اليها لاتحادها سببه كما يقال جرى النهر
فيقال حرمت الميتة لان تحريمها المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي
المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان
احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من
ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب
لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها
عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع
علة البيع لعدم التمام كانت بيع الحر لعدم الوصول الى المحل اورد على
الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب
بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اقرار بموجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني
انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا لدعوى صيرورته ان يصير سببا كشطر البيع

التوضيح
ان في الصورة البرهانية
لا ينعقد نفس الوجوب
حين وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا
الا عند وجود الشرط
لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وقبل
وجود الشرط ليس كذلك
فانما يحصل لنا من الاول
وهو انا نعتبر المشروط
مع الشرط فلا يكون
موجب ملزوم عاد كما
ان الجزء بمنزلة
وقوع انت طالق فلا
ينعقد سببا للحكم بل
انما يصير سببا عند
وجود الشروط
فيختلف
الحكم
في المسائل
المذكورة على ان
اليمين انعقدت
للبر فكيف تكون سببا
للكفارة بل سببها
الحنث لما لم ينعقد
سببا

حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا
ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ابن عمر زوجتها فهي طالق ثلث
فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه
او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين
الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للاقتضاء اليه والكفارة
انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع
افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني ان
السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى
عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض
لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من
حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون
شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان
عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب
الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني
الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق

وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيتعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه اصلا

التوضيح

لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث

وفرقه بين المالي والبدني

غير مقصود المال في معظم

في حقوق الله تعالى اما المقصود هو الاداء كالبدنية

وتبين الفرق اي على

من جعلنا بين الشرط وبين الاجل فرقا

بخلاف القياس فيه

على الحكم دون السبب

من غير ما عليهما واما

الطلاق والعتاق

الخيار بالشرط

الخيار شرط مع المنافي

كان داخلا على السبب

دخوله على السبب والحكم

معا فكونه على الحكم

فقط اسهل من دخوله

عليهما

عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة ينبغي ان يدخل في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره له ضرورة انه تابع السبب تابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية اي ازالة الرق **قوله** الباب الثاني من الباب بين الامر والنهي ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد

ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه
لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى
نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل
الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار
العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم
الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد
احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما
كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة
نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا
نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية
الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر
وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث
الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر
لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع
لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه كان
في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام و
احل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن

النهي فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه لأنه اذا حكم بثبوت لشيء
او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف
الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور كذب الشارع فان
قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا
عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل
قلت نظيرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فعلى مثل والوالدات
يرضعن اولادهن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع
المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل صاحب الكشاف
الى الثاني وان امعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى
الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا
ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي وغير طلبي
ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي
هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام
ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة
رحمه الله تعالى احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم
الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال و
الحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو
وعد نفسه عاليا افعل واحترز به اي بقيد الاستعلاء عن الدعاء

التوضيح

لانه ادل على الوجود اعلم
ان خبر الشارع يراد به الامر
مجازا، انما عدل عن الامر
الى الاخبار لان المخبر به
ان لم يوجد في الاخبار يلزم
كذب الشارع والمامور به
ان لم يوجد في الامر لا يلزم
فاذا اريد المبالغة في
وجود المامور به عدل الى
لفظ الاخبار مجازا ـ

ولا الانشاء فالمعتبر منها
اقسامه ههنا الامر و
والنهي ـ

فالامر قول القائل
استعلاء ـ

والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو لئلا يخرج
قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب
الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون
مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل يكون مشتقا من
مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع
في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على
طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل
غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي
ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل
الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني

وهو كون الامر بمعنى المصدر تشتق منه الفعل وغيره مثل امر
يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين
لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد به اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل عندهم على طريق الاستعلاء قد يكون
التهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة
افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد
الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف
قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد
في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه
استعلاء من جهته **قوله** والامر حقيقة اعتبارا للفظ دون
الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسم حقيقة في
السبع مجاز في غيره يعني ان حقيقة في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند
البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري

والامر حقيقة في هذا
القول الفاظا لا عن
الفعل عند الجمهور و
عند البعض حقيقة فا
يدل على انه اي على ان
الامر

الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ و
الفعل والصفة والشان لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه
الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعنى مفهوم احدهما دفعا
للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم
يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة
الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام
ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب و
لا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون
قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى
عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان
غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبى عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال
الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما اصل
وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى
عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى

لا نجاب مدلول ايجاب
فعل الرسول صلى الله عليه
وسلم لان فعله حقيقة
وكل امر الايجاب حتجوا
على الاصل وهو ان امر
حقيقة فى الفعل بقوله
تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله وعلى
الفرع وهو ان فعله
عليه السلام للايجاب

بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي — قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه ان فعلي بمعنى نفيه اي نفي الامر اي بمعنى لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر من هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي نحو اقم ليس بمعنى الشأن —

وامرهم شورى فتنازعتم في الامر تعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتجاجيه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف له بالتفاهم فلا يكتفى الا بدليل والجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم

الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه
صيغة افعل يجيء عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول
اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق
حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر
بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم مصدر
لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على
نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول
والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول
هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني
هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن
احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب
على المسبب بناء على ان الفعل يحدث بالامر ويثبت به فيكون من
آثاره وقد يقال شبه الدال على الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية
للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو
مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان
المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا
امر فرعون اي اطاعوه في ما امرهم به وما امر فرعون برشيد

فوصفه بالرشيد مجازا من وصف الشئ بوصف صاحبه **قوله**
سلمنا انه حقيقة فيه
الخ في الفعل لكن
الدلائل تدل على ان
القول للايجاب
او الفعل اي الدلائل
التي تدل على ان الامر
للايجاب تدل على ان
الامر القولي للايجاب لا الفعل
وان تلك الدلائل
غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن
امره فيما الامر القولي
ولا يمكن حملها على
الفعلي وسياتي واما
قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره
فكان راجعا
الى
الله تعالى
لا يمكن حمله على
الفعل وان كان
راجعا الى الرسول
فالقول مرادا اجماعا
فلا يحمل على الفعل
لان المشترك لا يراد به
اكثر من معنى واحد
على انا لا نحتاج الى
اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد
بل هو محتاج الى
اقامة الدليل على ان
المراد هو

سلمنا ان الامر حقيقة في القول لكن الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سيلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل لتفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب على ما سياتي على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل لهم على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعترض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول التعبد باحدهما اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق المترادف على توافق القول والفعل

وعن في صرح المنع
فصحيح قلت ان الدوائل
الدالة على ان الامر
للايجاب لا تدل على ان
الفعل مراد بحسب

في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه
انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما
هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب
هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر
من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام
ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص
بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد
الماضي والحال والاستقبال لا تحصل
الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان تمام
الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد
في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان
القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا
اتباع النبي عليه السلام في افعاله
التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة
به لك لا دليل الدالة على ذلك

وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه
بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج
اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال
احتجاجهم على الفرع فلان كون
فعله موجبا مستفاد من قوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو
صيغة الامر لا من نفس الفعل
والاحتياج الى هذا الامر بعد قوله
تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفي عبارة المصنف تسامح لان
القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث
هو عين دعوى الخصم و
الاقرب ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير
ثم عارض تمسكهم بالسنة

التوضيح

(والالفاظ كاف) اي الامر القولي كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام تعيد من قوله عليه السلام صلوا -

بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم
القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رأينا كالقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه
السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وما روى انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني
مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم
ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض
دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ
الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه حتى لصيغة افعل
وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي
رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف
لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز
اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف
الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال
لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب
والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين

واحد من الخلائق وقد يكون معنى

الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** (التاديب) هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق و اصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف يقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابراز مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى اى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم ناقضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعة الثانية او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك

الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم الاباحة نحو كلوا التهديد نحو كلوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التحذير نحو واصبروا لولا تصبروا الدعاء نحو اغفر لى التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كن فيكون

قلنا الوجه لتوقف هنا الوجه فى النهى لاستعماله فى معان و هى التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة

الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض الوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو لا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا

التوضيح

والتنزيه نحو لا تمدن تستكثروا والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والتمني في فعل احد والاول ان النهي من الاتفاق عطف على قوله لاستعمال في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة

قوله وهذا الاحتمال) اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقوق
قوله وعند العامة) اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد
لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به
فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه
لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى
او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب
اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب
جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل وبين الوجوب
والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان
موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن فى الفعل ثم اختلف القائلون
بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على
ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب
وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة
من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله تعالى
انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على
جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة و
كون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء
انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال

لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او
الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى
وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم و
حذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان
موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لامره اعتقاد حقيقته
والحمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا
فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت
قاصدا اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله
او امر النبى صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة
معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان
فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا
كان المامور به واجبا اذ المحذور فى ترك غير الواجب لا يقال هذا
انما يتم على تقدير وجوب الحذر بقوله فليحذر الذين وهو

التوضيح

يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة
او العذاب بمخالفة الامر
اذ لولا ذلك الخوف
لقبح التحذير فيكون المأمور
به واجبا اذ ليس على
ترك غير الواجب خوف
الفتنة او العذاب
وان يكون لهم الخيرة
من امرهم قال الله
تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة من
امرهم القضاء والله
اعلم بمعنى الحكم وامرا
مصدر من غير لفظه
او حال او تمييز و
لا يمكن ان
يكون
المراد من
القضاء ما هو المراد
من قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات لان
عطف رسول على الله
تعالى يمنع ذلك ولا يراد
القضاء الذى يذكر فى
جنب القدر لتعيين ذلك
فتعين ان المراد بحكم
والمراد من الامر القول
او الفعل

اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر
من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة
بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من
غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه
قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم
من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان
يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن و
مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله و
رسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما
شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة ويجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في
سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من
القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان الامرين
احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء

المتوحيد
الاقتضاء الامر بالفعل قد
ان يراد فعل المقاضي
او المقضي عليه والاول
لا يليق لان الله تعالى
اذا فعل فعلا فلا يصح
النفي الخيرة وان اريد فعل
المقضي عليه فالمراد اذا
قضى بالامر فالاصل
عدم تقدير الباء وايضا
يكون المعنى اذا حكم فعلى
لا يكون الخيرة والحكم
نفس مطلقا لا يوجب نفي
الخيرة اذ يمكن ان يكون
الحكم باباحة فعل ممكن
وان اوجب ذلك فهو
المدعى ..

قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى
حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى
خلقهن واتقن امرهن لا يخفى ان الاسناد الى الرسول
يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة
الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان
المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا
في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اذا اراد شيئا وذلك لانه
لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد
حكم بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل
وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان
يكون الحكم بندب فعل شئ او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة
وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت
المدعى وهو ان الامر بالشئ يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم
المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من
امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة
سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من
الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول

التوضيح

فعلم ان المراد بالامر هو القول لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قلنا السني اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الفقيه الامام ابو منصور الماتريدي الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول

وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان حقيقة الكلام مراعة بان اجرى الله تعالى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاصوات

جاءنى زيد ركوبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امرا ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تاثير قدرته فى الامر بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة

وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل

وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا يبعد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل بسرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها

كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى
وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من
الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ
فى امر التكوين وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو
جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء اولم يشاء كما فى امر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة
التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله و
الا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل
امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب
لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر
هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره فخر الاسلام
رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به
حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى
حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر اكثر ما يكون من
وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى

وقيل الوجود مرادا بهذا الامر اى لما انه
انه كان وجود الامر
ويجب المامور به فكذا
فى كل امر من الله تعالى
لان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل) اى يكون
الوجود مرادا فى كل امر
من الله تعالى لان كل
امر على معناه كن فاعلا
لهذا الفعل فقوله صل
اى كن فاعلا للصلوة
وزك اى كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل
امر امر بالكون فيجب
ان يكون ذلك
الفعل

الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة
فى طلب الوجود و ارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب
اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع
فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة
وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود
الفعل و ارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام
لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطاليهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل و ارادته جزما و حقيقة شرعية فى الايجاب
بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا
بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى
ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر فى اللغة لا ارادة
المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به فى اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها
فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر
العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع
مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشئ

التوضيح

(الا ان هذا) اى كون الوجود مرادا من كل امر (بعد الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب لانه مفضل الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فان كل من يورد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

على ما تنبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة
التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يلحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل و
الوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به
ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب
الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع

على ان موجب الامر المطلق وهو الوجوب فلاتفاق اهل
العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن
تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان
الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه
فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق
بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل
المذكورة انما هي في امر المطلق والورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل و
قيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد
الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله
تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم
تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال و

اجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية الجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرين وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام رح اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة و نفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه

استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة
الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا
وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة
ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر وعلى الصيغة
المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر
في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به
خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب وهذا ينافي كون صيغة الامر
مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر
مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به
على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه
ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به و
جوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام
لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام

التوضيح
لكن يحمل غير الموضوع
له على المعنى الخارجي
بناء على فهم مامورا
اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس
غيرا ولا غيرا على الخروج
من تفسير الغير في
علم الكلام في اصل
الخلاف في هذه المسئلة
ان اطلاق الامر على
الاباحة او الندب
هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء
بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي
والمجازي كالشجاعة
بين الانسان
الشجاع والاسد
(والاصح الثاني) وهو
اطلاق اسم الكل على
الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مساوية للوجوب
فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك

بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محصل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لولا تنظيم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا التاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر واله تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر

التوضيح ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل فايثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء الوجوب فيكون الاطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما) اي الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الا الخاطري

و يمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له
فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون
صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيكون
الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على
الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة
مجاز مع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب
مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في
الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب و
الاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع
الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد
بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت
فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع ترك والندب
بجوازه مرجحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقرير كانه
قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب الى ما اختار
فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان
ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من
جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة او الندب
استعمالها فى جزئيهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت
الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ و
يثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض

او الاثم الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث
يجبر فاعله ويلزم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة
عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب
هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم
الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وان الماذون فيه جنس
الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج
فيه وهو كونه ماذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا تليق
بهذه الصناعة الامرى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس
معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل
معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة
واراد تهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان
الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة
فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة
الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا ايجاما مع اشتراكهما

في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث
انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على
خاصيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز
الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و
يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او يعرف بالقرينة كما ان
الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى
انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا

او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصية وبالجملة لا يخفى على التامل لمتصف الفروق
بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل
منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذا المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على
اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه حال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان او يطير
حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا
من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل) يعني ان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على
الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي
يدل لان الدليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك
ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع الركب بارتفاع احد
جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع
بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب

التوضيح
(هذا اذا استعمل
الامر في الاباحة او الندب
اما اذا استعمل في الوجوب
ثم عدم الوجوب بالنسخ
حتى بقي الندب او الاباحة
عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على
الجزء والمجاز اللفظ المستعمل
في غيره وضعا له لم يوجد
اي هذا الخلاف الذي ذكرنا
وهو ان دلالة الامر على
الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء او بطريق
الاستعارة اما يكون ذلك
اذا استعمل الامر واريد به
الندب او الاباحة اما اذا استعمل
الامر واريد به الوجوب ثم نسخ
الوجوب وبقي الندب او الاباحة
على مذهب الشافعي
فلا يكون مجازا
ثم لا فانا نقول لا يكون
مجازا لان المجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له ولم يوضع الامر
اريد بالامر الوجوب بل يجوز
دلالة الكل على الجزء و
الدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان الناطق
فقط يدل على الكل في احد
من الاجزاء ولا مجاز هنا
بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان
فقط او الناطق فقط و
انما قلنا على مذهب الشافعي
لانه على مذهبنا اذا نسخ
الوجوب لا تبقى الاباحة التي
ثبتت في ضمن الوجوب كما
ان قطع الثوب كان
واجبا بالامر.

على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير
اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم
انقلاب اللفظ على الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فصل
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت
مرة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلو زمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان
ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تقادير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الخلاف
في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة
يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من

اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال لعامنا هذا ام للابد
لا يقال لو فهم لما سال لان نقول علم ان الحرج في الدين وان في
حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج
بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر
الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا
بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي
اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا
هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس
فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع
بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
لو قلت نعم لوجب ولما استعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب
كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت
سببا لانه عليه الصلوة والسلام كان صاحب الشرع واليه
نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى و
هو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع

التوضيح
سال الاقرع بن حابس في
الحج العامنا هذا ام للابد
فهم ان الامر بالحج يوجب
التكرار (قلنا اعتبر بسائر
العبادات) وعند
الشافعي يحتمله لما قلنا
خبر اب المصدر لكوني
موضع الاثبات فيخص على
احتمال العموم وعندنا
علمنا لا يحتمل التكرار الا
ليكون معلقا بشرط او
مخصوصا بوصف كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
واقم الصلوة لدلوك
الشمس فلما التزم التجدد
السبب لمطلق الامر و
عند عامة علمائنا لا يحتمل
اصلا لان لفظ المصدر
فردا فانه يقع على
الواحد
الحقيقي وهو
متيقن او مجموع
الافراد لانه واحد من
حيث المجموع وذا محتمل
لا يثبت الا بالنية لا على
العدد المحض) اي
لا يقع على العدد المحض
وفي طلقي نفسك يوجد
الثلاث على الاول و
يحتمل الاثنين والثلاث
عند الشافعي وعندنا
يقع على الواحد ويصح
نية الثلاث لا
الاثنين (-)

ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا و النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجرد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في امر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجه على هذا

التوضيح لان الثلاث مجموع اقراء الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح هية الاثنين لان الاثنين عدد محض و لا دلالة لاسم العدد على المعدود فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا فيكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم لا في ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعتبار

المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في
مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم
عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في
اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف
اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان
الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة
واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر
السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح
عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او
معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله
وهو انية وذلك ان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد

من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الابالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين او صم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقت ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد ولم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني بلاحتمال الا هذا والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد جماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على
مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض
عن المضاف اليه وضميره لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط
فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه
اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه
الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف
قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا
حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطعه
واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة
واحدة يقطع من كل منهما يده واحدة وهى اليمنى بدليل
الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون
قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب
لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المصنف تعالى ظاهر فى ابتناء هذه
المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواجب الحقيقى
متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع
اليمين مرادا اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص
وانما عدل عن تقدير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام

وأمر تمه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الشخصي
بالجموع والجواب ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى
كل فرد حتى افراد السارق مثلا **قوله** فيشمل الاخراج عن
الطلب في الاداء والاختصاص بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات
وغيرها مثل الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والايمان
به ثابت في هذه الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء
فلهذا اصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فالفعل الخالي
الاداء اما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل
بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا و
عمم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه
قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان
وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو
ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول
وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة
على الثاني لان طلب الفضيلة عذرا على الاول لعدم الخلل و
ظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن
تعريف الاداء بقوله اولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان
الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء

قوله قسم من الاداء وهو المختار الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول ١٢

ولان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا
حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها
المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى
الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت
فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان
او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر
لا مر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ
يصير تسليم عين الثابت ممن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية
بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة و
على هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر
بتفريغها فاخر ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه
عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله
تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت

ومعنى تسليم العين والمثل في الافعال والاعراض ايجادها وايجاد
بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر
التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات
وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر
في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل
لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشرع
واجبا فيقتضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم
قيد بمثل الواجب بان يكون ممن عنه من وجب عليه احترازا عن
صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان
يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ليكون ظهر يومه قضاء من
ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف
صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف
الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال
ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر
لا يكون الا واجبا او مندوبا وهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر
الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر و
هو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني
ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب
الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من

اقسام موجب الامر وان جعل اسم الطلب مجازا مكان او راجحا على الترك
او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون
الاتيان بالنفل وهو ايتاب فاعله ولا يسمى تاركه وهل معنى المندوب
اداء فيفسر بتسليم عن الواجب او المندوب لا يختص بموجب الامر
ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه بالاصطياد
مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على
القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر
وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في
الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة
والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او
يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة
فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد
بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف
في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما
او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة
في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب و
المندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه

لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك ادّيت الدين وتؤدّيت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما الزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** و القضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمه الله تعالى القضاء بمثل الدليل الذي اوجب الاداء

والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرط الوقت لا يتقرر له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا وجب الاداء لانه وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من حيث ان الاداء فات للاشتراك الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرط الوقت عبر مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالتزكية العينية والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص الاعلام :-

احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات الوقت لا يعرف له اي للفعل
الذي عرف كونه قربة مثل لا بنصه اذ لا مدخل للرأي في
مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب
بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء
حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل الواجب في وقته بسببه اي
بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل
مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
يقدر ترك الامتثال وهو يقدر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع
اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه
قلنا فيقصر القوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف
الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن

التوضيح

ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط عن
الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا لايجاب
ابتداء) جواب الكمال
مقدر وهو ان القضاء
انما وجب بالنص وهو
غير من ايام اخر
فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي
اوجب الاداء تعالى في
جوابه وما ذكر ما من
النص لا يلائم الخ و
ايضا لا يرد قضاء
الاعتماد في المنزوحات
قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت

عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبما قلنا في
الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في
احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب
بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة
والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى
هو مخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يتقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف
الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العمد بالنص
والاجتماع على تأثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر
من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك
بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت
الا ان المصنف قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان
عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل
مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده

الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت الا انه
نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلامه معقول
المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجزا في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم
لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة و
وجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
جديد ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص
لا يوجب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرط الوقت لا الى
مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل لسبب
السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له و
نحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اليوم الخميس
واما يوم الجمعة على التخيير ولكان سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبابقائه في يوم الخميس فلما لم يبق في يوم الخميس الذي هو كمال لما مور به
بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة

ولا كون اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب النذر وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل

لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة
تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون
بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقدير الجواب
ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما والاعتكاف اثر في ايجابه
وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف
الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان اخر وهو وقت مزيد
يستوي فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عادم لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي
صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه
وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما
جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف

فيه كالاعتكاف بسبعين فما سواه فيكتفي فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة ولا يخفى عليك ان شرف الوقت فقط لا يصلح علة لعدم قبول

في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه ولا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب
الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة
الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان
هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة
في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله
فلم تثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه و
اطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه
فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت
بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاق
احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص و
الآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة

فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم بالمقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المجبور بتلك الزيادة ايضا وهو قدر وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان الخادشة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بجواز الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بجواز الموت والنذر بالاعتكاف وايضا اذا سقطت الزيادة لامكان سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل
فى الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف
المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم
المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وبما اولوية
سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان امران
خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثانى
فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر فى ايجاب حتى لا يسقط الا
بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى
سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان
يثبت ما يثبته خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك
اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد ثبات حكمهما الاستلزام والاقتضاء

قوله وهو ان يقترن بصوم بناء على ان شرط وجوب الصوم كما قال نفر من ان المعتكف الصوم مطلقا لا بالنية

الا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف
الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة
الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت
وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا
عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة
الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى
النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب
الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكرا اذا قصد به
مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر
رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني
الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال لا يجري في
شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال الدهر في رمضان
اخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان

بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف و
ذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة الانسان
زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا
على قصد التقدير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان
الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد
الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا
يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء
والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول اخطأ والا لزم ان لا يجب
عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به
في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال
مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط
القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم

التوضيح

وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم
مقصود فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود والاتحاد
ان الوجوب القضاء مع
فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة شرف الوقت
قضية يغلب فوتها
بخلاف فضيلة الصوم
المقصود وهذا البحث
من هذا لان مباحث
اصول فخر الاسلام من
التعليل ا-
وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت
لكن
لا يخفى على ذوي
الكياسة الممارسين
للعلوم ان دليل الذي
استدل به على الاحوط
يدل على ان المراد ما
ذكرت لا ما توهموه و
الحمد لله على الصواب

بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و
الاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال
بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين
التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني
فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني
بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكر المصنف لا الوجوب بسبب
جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في
التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور
ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود
بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت
كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم و
العود من النقصان الى الكمال ولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان
وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط
النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد
لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او
قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض
ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى
بقوله الامر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء

المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا
لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما
ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل
غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام
رحمه الله تعالى بان صفة حكم الاداء او قضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام
بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون
في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة
المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيمه مطلق الاداء الى الكامل والقاصر
حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما
وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء
اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني
فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان و
التراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي
شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او
كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان
بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء
وفي لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق
منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر
بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها

كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء

كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اولا الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه متقربا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف كان الاداء شبيها بالقضاء والقضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال **قوله** وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل

التوضيح فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل وجه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام بما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في القدر الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (او تكلم) اي تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة) لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه ففيه الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو

كفعل المسافر الذي اقتدى بمقيم في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة ولا بالسفر ولا يلزم على ما مر من ان المسافر اذا اقتدى بمقيم في الوقت ثم سبق الحدث فدخل مصره او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا (وكان هذا المسافر مسبوقا) اي كان المسافر الذي اقتدى بمقيم في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة

وهو لم يتغير في نفسه لاقتضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول وغير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل ما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا

التوضيح اي لا نقضي لان ابطال الاصل الخ اذا دل التعديل في الزكوة فان قيل لم لم يجعل الفرية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله ولا يعقل له مثل قربة لا يقضي لا يصح من عدم النص بوجوب القربة اذا فاتت الصلوة لتغير الفائت والنص ورد في الصوم بوجوب القربة وهذا حكم لا يدرك بالقياس فيبقى على ت الا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلانه اذا اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين اذا اقيمة في الاضحية قلنا يجعل في الصوم تحصيل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ثم وجوب القبول فانه يحتمل ان تكون القربة راجحة فتحصل العبادة

التوضيح اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد السهو اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد السهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد السهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد السهو. واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالقربة للصوم. وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي. كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة دون الجهر قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخيفة فان كونها قربة مخصوص على ما لا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بابطال الوصف وهذا لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاصل وكذا صفة الجودة

اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا
مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس
الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تحسينية فيكون القول بالوجوب اخذا
ويرجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله
تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى
قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين
او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب و
السنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة
لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى
الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال
الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث
الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى بطيب ما عنده على ما هو عادة
الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت
لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة
فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان
استهلكت المعينة او لم يعين شيأ احتياطا فى باب العبادة

واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي
معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن
الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله**
لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في
ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه
القدرة عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس
بمشكوك بل متيقن فعند زوال المزيل تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله
تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبهة بالقيام من جهة
بقاء الانتصاب الا ان استواءه في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق
القعود بانتفائه لان استواءه على البدن موجود في الحالين الا انه ليس
بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** تنقسم الى هذا الوجه الصواب على
هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى **قوله** والبيع اي
وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان البرد يقتضي سابقية الاخر فيصح
في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان
الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع عن الوصف الذي ورد عليه العقد في البيع وقد يكون
تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع

التوضيح
لم يبطل بالشك
واما قضاء فيشبه
الاداء عطف على
قوله واما بمعقول غير
معقول لانه اذا
ادرك الامام في
العيد راكعا كبر في
ركوعه اي كبر تكبيرات
الزوائد فانه و
ان فات موضعه
وليس لتكبيرات العيد
قضاء اذ ليس لها
المحل قربة
لكن للركوع شبهة
بالقيام فيكون شبيها
بالاداء وحقوق
العباد ايضا
تنقسم الى هذا الوجه
فالاداء الكامل
كرد
عين الحق
في
الغصب
والبيع والصرف و
السلم لما عقد
الصرف والسلم يجب
بدل الصرف والسلم
فيه في الذمة فكان
ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم
فيه قضاء اذ العين
غير الدين لكن
الشرع جعله عين
ذلك الواجب في
الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل
الصرف والمسلم فيه
والاستبدال فيهما
حرام

جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وليلا يلزم امتناع الجبر على
التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى
الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا
فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم
عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة
وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة
وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى
الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت
فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض
يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان
المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا
فى ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين
حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل
على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض
فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تادية القرض

نضا بمثل معقول تلدية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني ذا غصب
بدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان
ستهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في
يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما
ثم ذلك فسلمه باجري هذه الصفات فهذا اداء لورده على عين
بالغصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه وانما
ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك
لجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري
لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع
بسبب كانت الجناية مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن و
صاحبيه يريان وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب
بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلالا لدم وحرام الدم
فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم
اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون
المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** و
كاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو و
على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء و
من حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض

التوضيح

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا (حتى) اذا هلك بيد السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب هو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر

كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب
المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد
رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء
لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا
مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابي يوسف رحمه الله
تعالى له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض
دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع
الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه
اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا
للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر
العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة
على عبد له هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان
استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج
قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض
القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او
ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء
من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية
لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل لما استحقته

بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته
المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم
الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف
البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ وتفرع على كونه شبه
القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان للزوج تملك
التصرفات في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه
الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون
العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود
حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
لان حقها انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم
المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج
مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه
قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها و
عائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني
هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه الصلوة
والسلام **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك

بريرة تمر والقدر كان
يغلي باللحم فقال عليه
الصلوة والسلام
الا تجعلين لنا من
اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا
يا رسول الله فقال
عليه الصلوة والسلام
هو لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل
العين حكما مع ان
العين واحد
ولان حكم الشرع على
الشيء بالحرمة
وغيرها يتعدى
بذلك
الشيء من حيث
هو مملوك الامر
الذات حتى لو كان حكم
الشرع يتعلق بمعنى في
الذات لا يتغير كحكم
الخنزير فانه حرام
لعينه ونجس لعينه
اما اذا تعلق حكم الشرع
بعين الذات من حيث
الاعتبار فاذا تبدل
الاعتبار تبدل هذا
المجموع وقد اعتبر
هذا المجموع اي الذات
مع الاعتبار لان
العين الذي تعلق به
حكم الشرع هو هذا
المجموع فلا يعتبر
قبل تسليمه انتهاء ملك
الزوج اعتاق بعضه

يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية و تبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وآخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به و

انما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي و حاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه لكنه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احداهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل زال يده مطلقة بجميع التصرفات و ما اعاد الا يده الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعتبر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا

التوضيح

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور متم بالاتلاف و بالجهل لا يعتبر و العادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل و لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات الجبر ببقاء المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل
وبالانفراد فانه قاصر وديان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصفها
الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لا ان الاول
اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل ما ان يصدر عن شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر
خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع
القاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما
ليس للمولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا
تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا
سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الا ان الثابت بالقطع
حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع

ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجاوز اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب له الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف

التوضيح (عند عدم احتماله) اي القصاص (منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها قولهما (فلا يضمن المنافع) اي المال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا ابقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها (اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة) اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (ويجوز) اي ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما (فتكون في نفسها كذلك) اي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك

التوضيح (والقتل قد يجاوز اثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل مسميا اثر الجرح فهذا مسمى لقوله ان القتل قد يتم اثر القطع وانما لا يجب القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات لا بتلك الضربات اذ لا قصاص في هذا اذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء او قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع) وفي القضاء مثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال مثل المعقول بصورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اي المال

وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة
لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقويم عن المنافع سواء كانت
مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم
والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف
فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به
وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب
تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ما يليق به عادة
وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار
مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة بالادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم

٤٧٠

وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقويم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ما يليق به عادة وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة بالادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم

وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقويم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ما يليق به عادة وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة بالادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم

كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض
منع ظاهرا اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها
بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق
انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف
وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس
الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى
على التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون
بلحاظ اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات
المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في
العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال
المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم في
الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاجراز فلا يصح
مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في
ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال
كل من المعاوضتين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال

التوضيح

(قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى (بخلاف القياس) لما بينا ان لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (هذا) اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (و الفارق ايضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال والا يضمن الشاهد بعد الحول القصاص اذا قضى القاضي ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله و ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص و صورة المسئلة شهد شاهدان بعد

الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال لا جواز المقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عليه بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثلا لواجب لا عينه لكن يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصار القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدرها

(ولا غير ولي القتيل) اذا قتل القاتل اي لا يخلف غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يقوموا الا القتيل شيئا للاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل لان القضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا تزوجها على عبد غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد (وجب القيمة فكانها اصل ولما كان) اي الاصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس عجز) اي الاصل فهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول) وايضا الواجب من الاصل اوسطوذا يتوقف على القيمة فصار اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة بجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر

فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في صياديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المستبصرين

ادمن مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر وبالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفة امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه بوادي مسئلة الجبر والقدر المذكورات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها

وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة

فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى

طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطأ في مقدماته

فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق بين الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى

بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك

بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشر وردو القبائح

وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين

الافراط والتفريق على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا

تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما

يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت واقفا عليه ووقفت

اي جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من

التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع

على ما هو اجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان

فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث

الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم او

الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي

التوضيح

وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا بمعبر عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدما وقفت عليه ونقلت لايراد اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع منافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا

ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانهما
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين
وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين
يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات
الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على
تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار
له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار
للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى
انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين

قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند
الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى
بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق

التوضيح

كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنى الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة تجبر الفعل وتقبح عليها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده

يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر لانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلا فعلا لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن

والحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن

بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على
الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح لازم كالتنفس مثلا فهو واسطة
بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن
يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير
الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران
متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله
مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة
بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم
مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح
بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان
لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل ان يقول ان اريد بما له
ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه
داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان
يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل

بما يذم على فعله
من التفسير القبيح
بالتفسير الاخر
ما يكون للقادر
العالم بحاله ان يفعله
احترز بالقيدين
عن فعل المضطر
والمجنون وهذا
تفسير اخر للحسن
المعتزلة فسروا
الحسن والقبيح
بتفسيرين فالحسن
بالتفسير الاول
يختص بالواجب
المندوب وبالتفسير
الثاني يتناول
المباح ايضا وما
ليس له ذلك اي
القبيح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان
يفعله فكلا تفسيري
القبيح متساويان
لا يتناولان الا
الحرام والمكروه
فعلى التفسير الاول
للحسن المباح واسطة
بين الحسن والقبيح
وعلى الثاني لا واسطة
بينهما فعند الاشعري
لا يثبت الا الامر

المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل
ما يستحق بتركه المدح لو يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم
لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر
هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه
مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك
فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على
ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات
الفعل ولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو
ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا
المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان
الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل
ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي
والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي
يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا

التوضيح

لما ذكرت ان هذا الحكم مبني جزءا على اصلين او ردت على من جعله دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم اقتضاءه فانه وان تم كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيان المتكلم عليه واما الثاني

ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض هو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر قائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل

فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح فان كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا ذاتيا ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا

٣٨٠

على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللامتناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض لهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع

التوضيح

وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال لانه توقف على مرجح وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة صدق الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لكان في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا

المرجح يعود التقسيم بعينه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج
الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة
ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقى[1] والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق ولا يخفى[2] انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع فى تقرير
المصنف رحمه الله تعالى وانه[3] لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الى ذكر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى
الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح
من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان
من غير مرجح فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام وان اراد به[4] عدم التوقف
على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة
اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا
مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره
اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح
لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة
لا امر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار[5] ويكون اختيار
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول

والبعض الذى لا يتقدمه يقينا لم يورد واحد منها على ما ينبغى منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى على كل الفن تفنين مواقع الغلط لانه انما اصطلح ما سنح لخاطره وهذا مبنى على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى يوضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة

٣٨٢

وفى الاول يلزم الاضطرار وهو ظاهر وفى الثانى يجوز ان يكون المرجح هو الاختيار والوجوب بتوسط الاختيار يحقق الاختيار فلا يكون اضطراريا يحتاج الى رفعه الى ان يقال ننقل الكلام الى ذلك الاختيار فانه يتسلسل ويتهى الى ما يكون باختياره فيكون اضطراريا والوقوف على الاضطرار ظاهر لكن ما ذكره المص بقوله واذا وجب عند وجود المرجح لم يكن

انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الارتعاش والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار لانه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسلمنا قلنا يجب الفعل ولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قدرته فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث ودون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافيان في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يقدح به انه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدون يقينيا والذين

التوضيح

فهي للمعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول وسبب المعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا بالايقاع فيلزم التسلسل وطرد المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال

لا يعتقد وثقة يقينا والمصنف رحمه الله تعالى اورد المنع على المقدمة القائلة
بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل
الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى
المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان
اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله**
المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت
قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة
هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ
المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر هو المعنى المصدري
ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك
لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو
المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير
ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى
والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل لا اصطلاحي
وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا
لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول

التوضيح

ولانه يلزم اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الا على ان كون الايقاع امرا غير هو وجوده في الخارج اظهر على مذهب الاشعري

فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ويكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه كان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو جواب الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب
وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة
واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير
اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم
الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض
الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد
وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني
بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون
علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند
وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال

وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك

التوضيح

فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه لو لم يكن عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد الوجود بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة قد وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لنرجع ما سلمنا استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول
فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني
فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة او نقصان
ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة
جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير
مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن
فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها
وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم
تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه
ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو
ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان
وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا
مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة
لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان
عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجود

او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات نفسادة ظاهر لان
الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم
عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء فى تناقضهما وهذا معنى ما يقال
ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله
كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود
المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن
والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فهو فى الذهن متاخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا
والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا

بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري
فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ
يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف
عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك
الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان
من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وبهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة
يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والكل
اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من
المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل
الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير
ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول
حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول

التوضيح

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد واعلم ان قد تعمل ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطلاقيه بان اريد السبق الزماني فمحال

لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لانه مالم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزء من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة

التوضيح

لانه يلزم وجوب الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر الموجد بالتمام ثم العقل قد يعتبر احدا المتضائفين موخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه ايضا مقارنا معه في الحقيقة واحد

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال

تامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثرا للشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج

اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجود فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة بالذات لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه

التوضيح

وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد الحادث لا يكون تاما مهما قدما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تاما ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح

محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة
مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر الى
احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ
مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود
وقد نبهنا هناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب
وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة
بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافى تقدم احدهما
بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لا خفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى
السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على
تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا
ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة
ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس
بموجود ولا معدوم ممكنا لا يقاء الذى هو امر ضائى مثلا وهذا قول
بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه
ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود
والا فحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

ثابتة رهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما

وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لو يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شئ اخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التى من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام

باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده واما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن هذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدوم لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدوم ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الوجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد

وذا الامكان لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو

كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجد الحادث وهذا صادق قلنا ان هذه القضية الموجبة الكلية صادقة دعوى كلما وجد الخ ليست صادقة لما ذكر ان تكون علة تامة لشئ فان مفهومه لغة الفيات معروفا على قرائن سابقة لنا يفهم فيه كثرة الفيات

من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فاما ان
يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم
اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات والمعدومات فان قيل اجزاء العدم الذي هو بعض اجزاء
العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من
جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم
فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم
الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة
فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد
قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات
والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني
وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد
وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها

فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات

امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة
فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا
محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما
محضا او مركبا من الموجود والمعدوم فلا يكون زواله بزوال الموجود
فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال
كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال
عدمه فلذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء واما ان يكون موجودا محضا
فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي
ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام
ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل
الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسياتي الكلام
عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما
يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع
ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود لنفرضه وجود
بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال

جزء علته الموقوف عليه وجود بكر هذا خلف لانا فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا وانا نثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات

التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات
التي يفتقر وجوده اليها فلا بد من عدم شيء منها فمعناه معنى قولنا
كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي
يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون
الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء
الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فحينئذ لا يكون الا بعدم الواجب
وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث
من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت
القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات فالجواز ان تتركب منهما
ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له
مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت
الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم
وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي
جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك
الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز

ان يكون المتقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق الملازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى اخره مما لا دخل له في اثبات
المطلوب ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود
الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدوم ما لان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو
اليها المستندة الى الواجب هذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ
عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات
وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق
بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافي
الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير
يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة
الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم. فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعلا بالاختيار يوجد الحادث في
وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير
ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام

الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عندنا عدم شئ
من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء
الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون
وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام
غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لابد على تقدير
وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات
الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق
والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التى
يفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب حينئذ لا يتم البرهان على
امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد
اين اى كون فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع اخر فالاين
او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه
فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب

والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زواله فان قيل لان ذاتها تكون
علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها
قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حد وتركيب
ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون
في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل
طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة
نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا
افراده ايضا لامتناع بقائها لذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى وهو
لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة
من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم
آخر وقد يستدل على ثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان
الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد
ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد
الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم

قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا
غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في
قولنا زيد اعمى فلان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد
مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق
ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا
الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله**
فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود
والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو
اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين
فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو في المعدوم وحاصل
الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات
دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل
سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها
بطلان الدليل الذي اتى اورده على نقيض مطلوبك والظاهر ان
مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف
رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح
ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل

التوضيح

فان قيل لا يثبت
هذا الامر على ذلك
التقدير لانه يراد
بالمعدوم نقيض
الموجود فالامر الذي
يسمونه حالا اذا دخل
في احد النقيضين
ضرورة تلك هذا
التاويل صحيحا الا
في قوله وذلك
الخبر اما ان يكون
موجودا محضا الى
اخره فان الانحصار
فيما ذكر من الامرين
ممنوع فانه يمكن
ان يدخل في العلة
الموجبة لعموم امور
لا موجودة ولا
معدومة كالاضافيات
فان ضم الموجود
بما يندرج فيه
الاضافيات لا نسلم
ان كل موجود
يجب بواسطة
الموجودات المستند
الى الواجب فلا يصح قوله
وهلم جرا الى الواجب

على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او
مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها
امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود وما ليس
بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون
موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا
لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء
الذي ينعدم عدم بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون
لزواله لعدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عدم امور
لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك
من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود
ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدام
انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاب بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا
نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود

وان فسر بالامتناع
فيها الاضافيات
في الموجود بل في
المعدوم لا نسلم
حينئذ ان زوال
كل معدوم لا يكون
الا بوجود شيء خلاف
الاضافيات الموجودة
معدومة في الخارج
وزوالها لا يكون
بوجود شيء فثبت
توقف الموجودات
الحادثة على امور
لا موجودة ولا
معدومة ولا يمكن
استناد تلك الامور
الى الواجب بطريق
الايجاب لانه يلزم
حينئذ المحالات
المذكورة من قدم
الحادث وانتفاء الواجب

٥٠٥

شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم
بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم
فى مفهومها ماكالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك
كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت
الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى
الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة
الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من
قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة انتفاء
الى عدم المانع + واعلم انى لو لم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقدير هذا
الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه
كثيرا من الحذاق + فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق وانى لو اقتديت
بالمصنف فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق
للمرام **قوله** فيثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض
ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة
وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها
الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له

وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة
لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى
فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا
الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه
الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها
عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول
الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على
سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب
بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها
ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل
الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة
اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه
اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما
ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله الى
نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون

ع يستلزم احدهما والترديد المذكور ههنا هو انه اما يجب بتوسط امور اخر من الايقاعات متناهية بالذات او بالاعتبار

بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات
غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث
مغاير لايقاعه ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة
التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات
بل الايقاع الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا
ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع و
اللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة
تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة
فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من
الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع
فلو لم يجب كان وجودها حادثا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير
موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللا
معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة
فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات

الامور اللاموجودة باللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم
القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل
بالاختيار لكان فعله حاصلا بالترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية
العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل
الكلام الى الاختيار وانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل
الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك
على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز
وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب
وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه
وقد سبق ان هذا استلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
وايجاده اما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم
القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار
والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم

التوضيح

ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجود ولزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في مقدمة الثانية

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او للمتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي والمرجوح ولان كل ممكن معدوم

وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على حاله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فينسد وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح

المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح للمساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي

فعدم راجح على وجوده في تفسير الامر بالنسبة الى علة العدم ومساواة بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك

فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اى القضية البديهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب
مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة
امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان
يتسلسل وهو محال وينتهى الى الواجب وهو المطلوب بهذا يظهر صحة
ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتنى
على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد
المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن
فيفتقر الى موجد ويتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة
الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود
بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى
ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين
وجعله ايجابا بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع
بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود
لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى
غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور
نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا
اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم

واعلم ان المتكلمين
اوردوا لتجويز ترجيح
المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو
الهارب من السبع الى
رأى طريقين متساويين
فقال الحكماء القضية
البديهية التى يكون
لا يتم باب العلم
بالصانع وهو ان
الرجحان بلا مرجح
باطل لا يتم بطلانه
بما يراد مثالا له
على عدم المرجح
بل غايته عدم
العلم بالمرجح فاولى
القضية التى يستعمل
فى اثبات العلم
بالصانع هى ان
رجحان احد طرفى
الممكن بلا مرجح
محال بمعنى ان وجوده
بلا موجد محال
مع انه يمكن اثبات
هذا المطلوب مع
الغنية عن هذه
القضية بان نقول
الوجود اما ان لا
يحتاج فى وجوده
الى الغير
ولا دور
قطعا للتسلسل
على تقدير تسليم
القضية وبداهتها
الفاعل هو المرجح
فلا يلزم وجود
الممكن بلا موجد

ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون
ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا
موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في النظم قوله
وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما يتكرون المثال بشدة المنع اي لو لا يجوز ترجيح احد المتساويين
كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قولك كيف
يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا
بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها
بديهية واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان
على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على
المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان
اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم
فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه
قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد ثبات
يكون نقضا لدعوى الحكماء تقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج
الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره
الهارب مرجوحا مؤديا الى المهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى المرجح
بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم
بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده

التوضيح

وايضا انما اوردوا
المثال مسندا للمنع
فعليكم البرهان
على الرجحان في المثال
المذكور على انا نقول
ان رجحان المرجح في
المثال المذكور انما
ان يجب بحسب نفس
الامر وهذا باطل
لان الاعتقاد الذي
لا يطابق ما في نفس
الامر كثيرا للاحتمال
الاختيارية واما
ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وذا باطل
ايضا اذ يفعل افعالا
مع عدم اعتقاد
الرجحان كما في الهارب
بل مع اعتقاد المرجوحية
ومن انكر هذا فقد
انكر الوجدانيات
فيبطل قولهم ان
غايته عدم العلم
بالرجحان فان عدم
علم الفاعل بالرجحان
كاف في هذا الغرض

وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان
في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ
فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح
منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد
بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل باختياره
الذي به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل **قوله** فعلم
مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه
لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من
غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا
هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان
بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون
اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا
وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص
الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم
علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة
العدم وهو عدم علة الوجود محال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات
الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره
ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك

التوضيح

فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او مختارا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب تمنع وجود تلك الحالة فلا يلزم الجبر علينا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط

في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما الفعل بمعنى الذي وضع المصدر
بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة فان اريد الاول فالجبر
عدم اختيار العبد في فعله فنقول اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوب
فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير
وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على
التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شق من التقديرين
واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من
الفاعل باختياره ولكن ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل
او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح
لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي
وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا
معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل
قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم المتسلسل بناء على ان الايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق
الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار
الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء بترجيح لاحد المتساويين

التوضيح

وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر فنقف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجيب بطريق التسلسل وبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجيب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيتعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجب اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشير المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالاولى جئنا الى اثبات ما هو الحق قد مر في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين يسلب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدريا والمصنف رحمه الله تعالى اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه

فالاولى جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو المتوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى والعبد فقول التفرقة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يتخصص الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات

ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد قصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وفى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الالات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالتزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملائمته ومما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به ومستغرب ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق فى الاختيارية بين ما نقدر

التوضيح

اللزوم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرقا بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى يفعلنا والثانية وايضا نفرق فى الاختيارية بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذى لا نقدر على الامتناع عنه وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية

على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن
فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن
من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب
وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله
كترك الحركة في الارض المستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك
الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه
وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه

قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك
على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرون

قوله ثم القصد جواب سوال تقديره ان قصد العبد اضطراري
لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد

التوضيح فعلوان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب
ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار
والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية
من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدوره
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم الصلوة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوه

م بانوا الجهة الذي يحتاج
يقدم مرة على ذلك
مع سلامة الالات
وتوالاراد الذي يرى
والارادات مع قدرة
في ذلك الزمان
على امور اشق من
ذلك كعلم ان المؤثر
في وجود الحركة اي
الحالة المذكورة الميل
قدرة العبد واراداته
اذ لو كان الميل بخالق
ارادته ولو كان موجبا
طبعا لما جرى عليه
العادة لم يوجد مختارا
العادة وايضا لا تعلق
الحركات الا بتحريك
الاعضاء وارتعاشها
ولا شعور لنا بشيء من
ذلك ولا ندري اي
عضلة يحرك بها
لتحصيل الحركة المخصوصة
وكذا لا شعور لنا بكيفية
خروج الحروف عن مخارجها
فعلم منه وجدانا قادرية
على الاختيار ووجدانا
ان اختيار العبد ليس
مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة انه جرى
عادته تعالى انا متى
قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير
اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى
الحالة المذكورة
الاختيارية وان
لم نقصد لم يخلق
ثم القصد مخلوق
الله تعالى

والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجودها يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافى خلق القدرة التى من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقية الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق وهذا لا ينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا فى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثالثة **قوله** برهانها آخر هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون

التوضيح بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على بعيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار م

م فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى الا ان الله خلق هذا الصرف مقصورا الا ان هذا ينافى خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على امر لا يتوقف كونه اضطراريا لان الاختيار تاثير فى فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شئ الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط عدم امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة لو الوا فيخرج من صنع العبد

بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة عدم شئ والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته
فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود
ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث
فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه
وان كان عدما لاحقا توقف على امر الى جزء من العلة التامة للوجود
وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع
للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان
زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ هو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان
صنع العبد لا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر
لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع
العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى فعل مرما ويلزم منه بطلان ما ثبت
بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى
يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود
خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر للعبد فى وجودها كوجود
العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر
اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يتوقف وجوده

التوضيح

وان كان بتوسط عدم
امر كالزوال العدم
العدم السابق على الوجود
اذ لا صنع للعبد فيه
فيكون الذى يدخل
الوجود عقيب العدم
لا على الازوال العدم
التامة لذلك الامر
لبقائه فالعدم الثابت
ازالته موجودات
محضة تكون واجبة
بالاستناد الى الواجب
تعالى [illegible] العبد
على امر ما وان كان
للعدم مدخل فى تمام
العلة التامة فزوال
العدم هو الوجود فيكون
بتوسط وجود امر ما
هو امتناعه قد ثبت
بالوجدان ان للعبد
صنعا ما فلا يكون الا
فى امر لا موجود ولا معدوم
ولا يكون ذلك الامر
واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب
تعالى اذ حينئذ يخرج
من صنع العبد فيكون ذلك
الشئ الموجود لا يجب على
تقدير ذلك الامر
لتوقفه على امور لا صنع
للعبد فيها اما لا تقدر
العبد وجودها
فالامر الاضافى الذى
هو الصادر من العبد
وهو الذى لا يجب
عنده وجود الامر
يسمى كسبا وقد قال
مشايخنا ان ما يقع به
المقدور مع صحة انفراد

الاثر هو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما
مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي
الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي
الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله
تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل
الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد
الفعل في الخارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد
وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل
الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه
وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد
واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في
هذه المسئلة انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرض وصحة ونوم
ويقظة وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره
عنه فصحة الصدور لا الصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي

المتوضيح

وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى ثلاثة الاول ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون صنعه ولا يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالاجسام والاعراض للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا

في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما
هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور
الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة
الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما
يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا
يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول
القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن
بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول
قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته
وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو
غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة
العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين

وان كان تفسيرا
اخر لكن في الحقيقة
المجموع تفسير المقدور
فالحق ان الفاعل في
يجب ان يقدر القدرة
كما في فعل القدرة
ويضيف القدرة الى الفاعل
بايقاع المقدور
بذلك الامر فالكسب
امر اضافي يقع به
المقدور في محل
القدرة ولا يجب
انفراد القادر بايقاع
المقدور وبذلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب القدرة
الفاعل بذلك المقدور

قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها

قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم هو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك

التوضيح ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة ومعصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا يخلو عن المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان

م مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لو يكن بل انما يحتاج بعد الكسب والاضطرار فقط لتعيين احد المتساويين في ترجيح هذا كما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر بالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب الفعل او صفة من صفاته نحو المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان الاتصاف به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا

توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان
ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل
ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفعل المدح والذم في الدنيا والثواب او
العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى
حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل
التوريد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو
ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة
الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق
المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف ليلا يقدح
ولا منع يعول عليه فما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات
وتحسين الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراع فلعله عند
الاشعري كصرير باب وكطنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله**
في ذلك الصواب من وسائه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان

التوضيح الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره
على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون
بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم المتصف بهما في غاية
التناقض ان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا القول
نقول ان عنى لا يكون

تصديق اول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على
نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه
بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم
الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى
فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق
ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق جزما عقلا فيكون
قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على
حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه
عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه
او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم
القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه
ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع
في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق
الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على
انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى القديم

التوضيح

اي يكون ذاك الفعل بحيث يكون فاعله عاجلا ويثاب اجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب اجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لان لا خلاف في انهما يعودان شرعا لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع ان نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فانه يجب على السامع تصديقه في شيء من ذلك وتبطل فائدة النبوة وان وجوب تصديق بعض الاخبارات عقليا او يلزم كون وجوب تصديق الكل شرعيا والا لا لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام ذا ول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب

ه اعتقد لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه ويلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا

بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه الصلوة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى **قوله** وكذلك امتثال وامر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ما بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء فى انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدور عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يدل

التوضيح على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما
على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم بقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعند
الماتريدية الحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه شيء ومن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على

كتاب ربي وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا
بها اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلوة والسلام وقبح الكذب الضار
واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق
التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح و
المباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد ولا توليد عند
اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها
وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق
الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل
ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر
الصحيح بحسب الذهن يفيض النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة
تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان
العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر
عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال
ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب
وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل اخر

بسم الله

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي من علينا بطبع هذا الكتاب الجليل الشان بعدما كاد ان لا يوجد
منه نسخة صحيحة في البلاد والاوطان وذلك في شهر رجب المرجب سنة ١٣٢٧ من هجرة
خير الانام على صاحبها الصلوة والسلام بعدد من صلى وصام وبعدد من قعد وقام

وانا العبد الافقر محمد شفيع الدلهوي غفر له

ما هو جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاط بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح نظرا والتوليد بان يولد النظر العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند العقل المزيف بعض من ذلك كالزلة ما يحكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيبها الموجود ليس بايجاد

مقامات حریری

بحاشیہ

مولانا محمد ادریس صاحب مدرس دار العلوم دیوبند

یہ حاشیہ درحقیقت ایک مفصل شرح کا کام دیتا ہے۔ خصوصیات حاشیہ حسب ذیل ہیں
(۱) اول کتاب کا نہایت سلیس اور سلجھی ہوئی عبارت میں حل کیا ہے۔ (۲) مفرد کی جمع
اور جمع کی مفرد بتلائی گئی ہیں۔ (۳) ابواب و مصادر اور صلات افعال اور طریق استعمال بھی بتلایا
گیا ہے (۴) معنی حقیقی اور مجازی میں مناسبت اور مترادفات کا باہمی فرق بھی واضح کر دیا گیا ہے۔
(۵) ہر لغت کی تحقیق میں آیات قرآنیہ استشہاد کیلئے پیش کی ہیں جس سے طالب کو پورے قرآن مجید کے
لغات یاد ہو جاتے ہیں۔ تا درس یعنی تیس مقامے طبع کئے گئے ہیں۔ لیکن ضخامت مکمل مقامات سے بھی زائد ہے
یعنی ۴۴۴ صفحات کاغذ لکھائی چھپائی عمدہ۔ قیمت صرف ..... سے

نفحۃ الیمن مع حاشیہ جدیدہ

از مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند

ادب عربی کی نہایت عمدہ اور دلچسپ کتاب ہے اور عام طور پر داخل درس ہے لیکن اسوقت تک کوئی حاشیہ
اس پر مفصل نہیں تھا اس لئے مولانا موصوف نے خصوصیات ذیل کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ حاشیہ لکھا جو انشاء اللہ
مستقل شرح کا کام دیگا اور طلباء کیلئے ادب کی مہارت پیدا کرنے میں کافی مدد دے گا۔

خصوصیات حاشیہ

(۱) لغات مشکلہ کا نہایت واضح حل کیا گیا ہے (۲) مشتقات کے ماخذ اشتقاق
کے ساتھ ابواب و صلات بیان کرنے کا بھی التزام
کیا ہے (۳) حل ترکیب میں مبتدیوں کی
رعایت کرتے ہوئے ہر ایسی ترکیب کو بیان کر دیا ہے جس میں
مبتدی کو شبہ پیدا ہو سکتا تھا (۴) تحقیق لغات وغیرہ
میں تمام معتبر و مستند کتب لغت عربیہ سے مدد لی گئی ہے
(۵) حکایات و امثال کے مطالب کی بھی
توضیح کی گئی ہے

زیر طبع

(مولوی محمد شفیع) ناظم کتب خانہ دار الاشاعت التدریس دیوبند ضلع سہارنپور (یوپی)

مختصر فہرست کتب دینیہ

نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت
ھدایہ اولین بحاشیہ مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی مجتبائی	۳ر	عینی کامل چار جلد۔ کنز الدقائق کی بہترین شرح ہے کشوری	للعہ	اس قدر سامان اس میں جمع کر دیا کہ طلبہ بغیر کسی دماغی تکلیف کے بآسانی اس سے مطلب اخذ کر سکیں اور نہایت	
ایضاً یوسفی حنائی	۵ر	قدوری مجتبائی و کانپوری وقیومی	۱۲ر	جلی قلم کیساتھ کتابت کی گئی ہے اس	
ایضاً یوسفی سفید	۳ر	ایضاً مطبوعہ دار الاشاعت دیوبند	۵ر	کے اول میں مولانا موصوف نے ایک	
ایضاً مطبوعہ فخر المطابع عمدہ	۵ر	بحاشیہ جدیدہ و مفیدہ از حضرت مولانا		مبسوط مقدمہ احتیاج نامی لگایا ہے جس	
ھدایہ آخرین فاروقی یوسفی و کشوری	۷ر	اعزاز علی صاحب مدظلہ بحسن معنوی		میں بہت سے امور بسط کیساتھ بیان کئے	
ایضاً مجتبائی سفید و زرد	۳ر	کے ساتھ حسن ظاہری کاغذ۔ لکھائی۔		گئے ہیں مصنف وقایہ کے تراجم بھی اس	
ھدایہ مع شرح کفایہ و		چھپائی بھی نہایت دیدہ زیب بالجملہ قیمت وری	۱۲ر	میں موجود ہیں نیز شروع میں فقہ کی	
حاشیہ مولانا عبدالحی صاحب کامل		منیۃ المصلی قاسمی و کانپوری		ایک مستند اور مکمل کتاب یعنی منظومہ	
ہر چہار جلد	۳ر	و مجتبائی دہلی	۱۲ر	ابن وہبان نہایت دل آویز خط کے	
شرح وقایہ۔ جلد اول مجتبائی و		نفع المفتی والسائل		ساتھ درج کی گئی ہے	۲۵ر
کانپوری	۳ر	مجمع متفرقات المسائل مصنفہ مولانا		عمدۃ البضائی مسائل الرضاع	۱ر
ایضاً یوسفی	۶ر	عبدالحی صاحب لکھنوی	۱۲ر	در مختار مجتبائی بحاشیہ مفیدہ	
ایضاً جلد دوم مجتبائی کانپوری	۳ر	جامع صغیر محمد مصنفہ امام محمد	۸ر	مفصلہ در دو جلد	للعہ
ایضاً یوسفی	۶ر	اشباہ والنظائر مع شرح حموی	للعہ	فتاوی شامی مصری و استنبولی	
ایضاً جلد سوم مجتبائی و قیومی	۷ر	نور الایضاح محشی بحواشی جدید		مع تکملہ کہنے کو تو در مختار کی شرح ہے لیکن	
ایضاً جلد چہارم مجتبائی و قیومی	۳ر	و تحشیہ شیخنا المعظم حضرت مولانا		حقیقت میں فتاوی اور فقہ کا ایک دریائے	
مختصر الوقایہ	۱۲ر	محمد اعزاز علی صاحب مدرس دار العلوم		ذخار ہے مع تکملہ کے سات جلدوں میں	
کنز الدقائق قاسمی دیوبند		دیوبند۔ فقہ کی یہ ایک معتبر اور مسائل		ہے کاغذ اور چھپائی نفیس قیمت	۲۵ر
بحاشیہ شیخنا و مولانا محمد اعزاز علی صاحب		ضروریہ پر حاوی کتاب ہے اس مرتبہ		کبیری شرح منیۃ المصلی مجتبائی	۶ر
عمت فیوضہ مدرس دار العلوم دیوبند	۳ر	اس نسخہ کو متعدد نسخوں سے مقابلہ کر کے		صغیری شرح منیۃ المصلی	۴ر
ایضاً مجتبائی	۷ر	صحیح کیا بعد ازاں فقہ کی معتبر کتابوں		مراقی الفلاح شرح	
مستخلص الحقائق شرح		مثل بحر الرائق۔ شامی۔ زیلعی۔ شلبی		نور الایضاح۔ مصنفہ بحاشیہ پر متن	
کنز الدقائق جلد اول	۳ر	وغیرہ سے حسن پر حاشیہ کی تزئین کی اور		نور الایضاح	۴ر

نام کتاب	قیمت
طحطاوی شرح مراقی الفلاح حاشیہ	
پر مراقی الفلاح مصری	[illegible]
فتح القدیر کامل ہدایہ کی نہایت	
زبردست مستند شرح کاغذ سفید کشوری	[illegible]
اصول الشاشی کلاں مجتبائی	[illegible]
ایضاً خورد	۱۲ر
ایضاً کاغذ متوسط	۱۰ر
حسامی کلاں کانپوری	[illegible]
ایضاً مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی	[illegible]
حسامی مع تعلیق الحامی	
مولانا فخر الحسن صاحب کا نہایت مفید	
اس پر حاشیہ ہے مطبوعہ نامی	[illegible]
ایضاً اصح المطابع	[illegible]
ایضاً مع تعلیم العامی مجیدی	[illegible]
غایۃ التحقیق شرح حسامی کشوری	
اس کا کاغذ خراب ہے مگر اور مطبع کی ملتی نہیں	[illegible]
نور الانوار مع حاشیہ نور الانوار	
کانپوری و مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی عمدہ سفید کاغذ	[illegible]
سوال و جواب نور الانوار	
قریب قریب تمام اُن شبہات کا حل جو	
طالب علم کو پیش آتے ہیں	۸ر
مسلم الثبوت کلاں نہایت	

نام کتاب	قیمت
نفیس مطبوعہ کاپ[illegible]	
ایضاً خورد مجتبائی	[illegible]
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم	
کشوری قیمت	للعہ
ایضاً لکھنؤ آبادی	[illegible]
تاسیس النظر	۸ر
کشف المبہم شرح مسلم الثبوت	[illegible]
اشباہ والنظائر مع شرح	[illegible]
عربی اصول فقہ میں سید احمد حنفی	[illegible]
کی نہایت مستند کتاب ۳	للعہ
رسالہ اصول فقہ از	
مولانا محمد اسمٰعیل شہید رح	۰۲ر
نامی شرح حسامی جو عرصہ	[illegible]
سے نایاب تھی حال ہی میں نہایت	
عمدہ طبع ہوئی ہے مکمل ہر دو جلد	[illegible]
فصول شرح اصول شاشی	
عربی۔ اصول شاشی کی یہ بہترین شرح	
ہے جو ایک عرصہ سے نایاب تھی حال	
ہی میں طبع ہوئی ہے۔	[illegible]
اصول کرخی مع عقیدہ طحاوی	
امام کرخی کے نام نامی اور آپکی جلالت	
شان سے غالباً کوئی طالب علم ناواقف	
نہیں ہو سکتا۔ یہ آپکا ایک نہایت	
عجیب رسالہ اصول فقہ کے متعلق ہے	

نام کتاب	قیمت
[illegible] اہل علم کے لئے حرز جان بنانے کے	
قابل ہے۔ مزید فائدہ کے لئے اس کے	
ساتھ عقیدہ امام طحاوی رح لگا دیا گیا ہے	
جو عقائد کے متعلق ایک عجیب و غریب	
رسالہ ہے مصنف رح کا نام نامی اُس	
کی تعریف کے لئے کافی ہے ان دونوں	
کرانقدر متنوں کی قیمت صرف	۲ر
ترمذی شریف مجتبائی	[illegible]
ایضاً کانپوری	[illegible]
موطا امام محمد یوسفی	[illegible]
موطا امام مالک مجتبائی	[illegible]
طحاوی شریف مع شرح	
اردو چار جلد مطبوعہ لاہور	[illegible]
حصن حصین مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی	[illegible]
العرف الشذی علی جامع	
الترمذی۔ یہ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ	
صاحب مدظلہم کی ان تقاریر و افاضات	
کا مجموعہ ہے جو بوقت تدریس جامع ترمذی	
ارشاد فرمائے جاتے تھے	للعہ
مسند امام اعظم مع شرح	
ملا علی قاری رح مجتبائی	[illegible]
بلوغ المرام	۱۲ر
ایضاً مع ترجمہ و شرح اردو	[illegible]

ملنے کا پتہ: مولوی محمد شفیع ناظم دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور